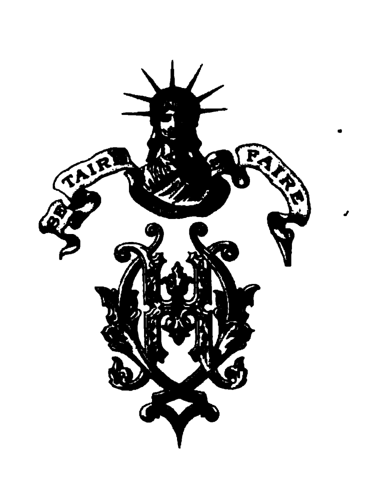

SE TAIR
FAIRE





THÉODICÉE CHRÉTIENNE

CHEZ LES MÊMES LIBRAIRES :

Ouvrages du même auteur.

ESSAI SUR LE PANTHÉISME DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES; 3e édition revue, corrigée et augmentée. Un vol. in-8°. 6 fr. » c.

L'*Essai sur le Panthéisme* et la *Théodicée chrétienne* s'appuient et se complètent l'un par l'autre.

L'ÉGLISE ET LA SOCIÉTÉ LAÏQUE; broch. in-8°. 75 c.

LA RELIGION ET LA PHILOSOPHIE, LES PHILOSOPHES ET LE CLERGÉ; brochure in-8°. 60 c.

AMÉLIORATION DE LA DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE PAR M. L'ARCHEVÊQUE DE PARIS; broch. in 8°. 1 fr. 20 c.

DE L'IMPRIMERIE DE CRAPELET, RUE DE VAUGIRARD, 9

THÉODICÉE

CHRÉTIENNE

OU

COMPARAISON DE LA NOTION CHRÉTIENNE

AVEC

LA NOTION RATIONALISTE DE DIEU

PAR H.-L.-C. MARET

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS

DEUXIÈME ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE

> Hæc est vita æterna : ut cognoscant te solum Deum verum.
> JOAN., XVII, 3.

A PARIS

CHEZ J. LEROUX ET JOUBY

LIBRAIRES DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE

SUCCESSEURS DE MÉQUIGNON JUNIOR

7, rue des Grands-Augustins

1850



A L'ÉTERNELLE MÉMOIRE

DU MARTYR DE LA CHARITÉ

DU BON PASTEUR QUI A DONNÉ SA VIE POUR SES BREBIS

DENIS-AUGUSTE AFFRE

ARCHEVÊQUE DE PARIS

Il avait accepté la dédicace de ce livre qui sera toujours sous son glorieux patronage.



AVERTISSEMENT.

Le livre dont nous présentons aujourd'hui au public une nouvelle édition, est la reproduction de leçons prononcées à la Faculté de théologie de Paris en l'année 1842-43. Quoique nous eussions le sentiment profond des lacunes et des imperfections qu'elles offraient, nous dûmes céder aux conseils de personnages les plus graves, qui voyaient quelque utilité à leur publication. La reconnaissance nous fait un devoir de nommer ici le vénérable archevêque qui, quelques années plus tard, par un saint dévouement, devait devenir la gloire et l'exemple du clergé français. M. Affre voulut bien prendre un vif intérêt à cette œuvre ; toutes les épreuves passèrent sous ses yeux, et souvent elles nous revenaient avec des corrections de sa main, et des indications précieuses. Déterminé, après cette lecture attentive, à nous donner un témoignage public de sa satisfaction, il voulut que l'ouvrage fût examiné par deux théologiens; et il confia ce travail à un jésuite illustre et à un

professeur du séminaire de Saint-Sulpice [1]. Ayant ainsi satisfait à toutes les exigences de la prudence épiscopale, il plaça en tête de notre livre cette recommandation qui sera toujours son titre à la confiance des catholiques; et, dans son *Introduction à l'Étude philosophique du christianisme*, il voulut bien encore accorder à nos ouvrages la mention la plus honorable.

La *Théodicée chrétienne* fut accueillie par le public avec bienveillance [2]; et nous voudrions ici pouvoir témoigner toute notre gratitude aux écrivains qui, dans les journaux et les recueils périodiques, ont porté sur ce livre un jugement éclairé et impartial : qu'il nous soit au moins permis de nommer un de ces hommes qui rappellent la science et la modestie des anciens bénédictins qu'ils font revivre parmi nous, le R. P. dom Gardereau. Il a bien voulu consacrer à la *Théodicée chrétienne* un travail étendu dans *le Correspondant* [3], et prendre sa défense contre des

[1] Voyez la *Vie de M. Affre*, par M. l'abbé Cruice, p. 411.

[2] La première édition de la *Théodicée chrétienne* est épuisée depuis longtemps; la diminution de l'activité de la librairie, suite de la commotion de février 1848, a seule retardé celle-ci.

[3] *Le Correspondant*, t. XV, IVe année, 14e livraison, 25 juillet 1846.

attaques peu mesurées. Des conseils bienveillants nous ont été donnés par les divers écrivains qui ont rendu compte de ce livre. Ils s'apercevront que nous nous sommes efforcé de les utiliser dans cette édition.

A l'étranger, la *Théodicée chrétienne* a obtenu aussi quelque succès. Une traduction italienne a été enlevée en peu de mois; et ce livre est devenu classique dans un certain nombre d'établissements d'instruction publique. L'Allemagne aussi nous a fait l'honneur de nous traduire. Ses journaux et ses recueils ont cité et analysé la *Théodicée chrétienne*; enfin, un de ses savants, M. Gunther, a bien voulu consacrer un quart de volume à l'examen de cet ouvrage. Parmi ses critiques, il en est qui nous ont paru justes et dont nous avons fait notre profit; il en est d'autres qui nous semblent tenir au point de vue tout à fait personnel du système de l'auteur. Quoi qu'il en soit, c'est toujours un grand honneur pour ce livre d'avoir fixé à ce degré l'attention du savant théologien de Vienne[1].

En France aussi, les critiques ne nous ont pas manqué. Les philosophes rationalistes n'ont

[1] *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums*. Wien, 1846.

point cherché, il est vrai, à ébranler les bases dogmatiques et historiques de ce livre; leur critique s'est bornée à des détails. Ainsi, on nous a blâmé d'invoquer la conscience chrétienne, d'après ce motif que la conscience est *une*. Mais peut-on nier que le christianisme n'ait introduit des idées et des sentiments nouveaux dans la conscience humaine, et dès lors cette conscience, éclairée et inspirée par le christianisme, ne doit-elle pas être appelée la *conscience chrétienne?* Nos philosophes ne veulent pas non plus que saint Augustin ait perfectionné les démonstrations de l'existence de Dieu, données par Platon; mais ils ne discutent pas les preuves qui établissent les progrès de la théologie entre les mains des docteurs chrétiens.

D'autres critiques sont venues d'un autre camp. Un théologien, qui ne s'est pas nommé, a fait, dans un recueil périodique, un examen sévère de la XIII[e] leçon, où nous donnons l'exposition philosophique du dogme de la Trinité. Il blâme certaines expressions. Nous remarquerons d'abord qu'il est bien étrange que ces expressions aient échappé aux trois théologiens qui ont examiné l'ouvrage avant sa publication. Ils les avaient prises, sans doute, dans le sens indiqué par les antécédents et les conséquents, et

n'y avaient pas trouvé les inconvénients signalés depuis. Mais enfin, un nouvel examen a pu faire découvrir des taches que n'avaient pas aperçues des yeux, sans doute, trop bienveillants. Dans cette nouvelle édition, nous nous sommes efforcé de donner à toutes nos paroles ce caractère d'exactitude scrupuleuse, de précision et de netteté, qui va au-devant de toutes les difficultés et prévient tous les malentendus.

Ces changements et ces éclaircissements ne sont pas les seules améliorations introduites dans cette nouvelle édition. Il est peu de pages qui n'aient reçu des modifications plus ou moins importantes. Partout nous nous efforçons de développer la pensée, et de donner au style ce degré de simplicité et de force qui le rend son instrument flexible. Des additions assez considérables, des citations plus étendues de saint Augustin et de saint Anselme ont été ajoutées aux leçons sur l'histoire des preuves de l'existence de Dieu. Celles où nous traitons de la Trinité et de la Création ont été remaniées avec le plus grand soin, afin qu'elles ne restent pas trop au-dessous de la grandeur du sujet. Notre pensée sur les rapports du fini et de l'infini, du monde avec Dieu, a reçu de nouveaux développements et des éclaircissements nécessaires. Cependant,

dans cette partie, et dans plusieurs autres, il reste encore de nombreuses lacunes, qu'il nous sera donné peut-être plus tard de combler.

Un dernier mot sur notre méthode, attaquée avec beaucoup de légèreté et peu de justice. A quoi se réduit-elle ? à l'exposé successif de l'histoire et de la philosophie du dogme. L'histoire du dogme a pour but de montrer par les faits et les témoignages que l'origine du dogme ne se trouve pas dans la raison humaine affaiblie et insuffisante pour conduire l'homme à ses fins, mais bien dans la révélation surnaturelle et positive. Suivant le dogme dans sa course à travers les siècles, cette méthode établit qu'il n'est pas un emprunt fait aux traditions antiques, ou à la spéculation philosophique, ni un assemblage d'éléments hétérogènes ; mais que toujours un, immuable, constant avec lui-même, il se montre infiniment supérieur aux systèmes hérétiques ou philosophiques qui ont voulu le combattre et l'abolir. Cette méthode enfin s'efforce de prouver que les formules employées par l'Église pour fixer le dogme sont l'expression la plus haute et la plus pure de ces vérités divines.

Appuyée sur cette base historique inébranlable, la philosophie du dogme a pour but de lever les difficultés de la raison, et de présen-

ter le dogme comme la véritable explication de Dieu, de l'homme et du monde. Notre philosophie dogmatique cherche donc à établir tous les rapports du dogme avec la raison, la science, le perfectionnement individuel et social.

Telle est notre méthode, qui n'a d'autre but que de combattre le rationalisme sur son terrain, pour le désarmer et le vaincre. Eh bien ! c'est cette méthode, qui repose tout entière sur l'insuffisance de la raison, qu'on n'a pas craint de qualifier de *rationalisme*.

Nous ne chercherons pas à la justifier; elle a ses preuves dans notre livre. Montrons seulement qu'elle ne nous est pas personnelle. « L'exposé scientifique de la doctrine révélée est très-utile à la dignité et à la considération de cette même doctrine; et ceci se prouve par la nature même de la chose. En effet, un exposé scientifique est celui qui, partant de principes certains et avoués par tous, en déduit les conséquences naturelles. De là cette définition de la science, qui est la connaissance certaine et évidente, puisée dans ses propres causes, d'une vérité nécessaire et immuable. Dans la théologie chrétienne, ces causes sont les principes et les vérités divinement révélées. Donc, prendre ces vérités pour principes; exposer leur force, mon-

trer l'ordre qui existe entre elles, leurs relations, leur dépendance, leur liaison; déduire toutes les conséquences renfermées en elles; les comparer avec les autres sciences, autant que le permet la nature de la chose; faire ressortir les analogies qui peuvent exister entre elles; enfin, par tous les autres moyens convenables, rendre l'objet de la foi, et surtout les mystères, non-seulement croyables mais plausibles (*suasibilia*); évidemment c'est relever la dignité de la foi et la doctrine chrétienne. Non-seulement cet exposé scientifique perfectionne l'esprit humain, et l'introduit, pour ainsi dire, dans le sanctuaire de la Divinité, pour y contempler les plus hautes vérités; mais encore les vérités ainsi exposées par la méthode scientifique, sont plus claires, disposées dans un ordre plus sévère, plus intimement connues; et de là il résulte d'immenses avantages pour la théorie et pour la pratique.... La foi objective et historique est comme le véhicule qui nous introduit dans l'intelligence des vérités, qui d'abord étaient simplement crues; elle est un germe toujours capable de recevoir de nouveaux développements; elle est la source d'une contemplation spéculative, où les théologiens peuvent sans cesse puiser les eaux vives d'une exposition scientifique toujours progressive et plus parfaite.»

L'illustre théologien rappelle ensuite les exemples des pères, des docteurs et des écrivains ecclésiastiques, dans lesquels *domine*, dit-il, une *exposition profonde et philosophique des mystères, et les conceptions les plus sublimes.* « In quibus omnibus profundam ubique philosophicam cernis dominari de Christianis « mysteriis tractationem sublimissimosque con« ceptus. »

A l'objection tirée du principe de saint Thomas, qui réduit la raison, à l'égard des mystères, à un rôle purement négatif uniquement employé à résoudre les difficultés, le savant théologien répond en ces termes : « Lorsque le docteur angélique semble n'attribuer à la raison qu'un rôle purement négatif par rapport aux mystères, il exclut seulement la *démonstration proprement dite* des mystères de la foi par des principes rationnels, et leur pleine et parfaite intelligence ; et certes c'est avec raison, puisque l'une et l'autre sont impossibles. Mais il n'exclut nullement l'intelligence et la connaissance scientifique que nous établissons; bien loin de là, il enseigne le contraire dans plusieurs endroits[1]. »

[1] *Prælectiones theologicæ*, t. IX, pars III, sectio I, cap. III, art. 1, prop. 2.

Ces paroles du P. Perone nous semblent être l'exposé complet de notre méthode. Elle n'est pas seulement irréprochable; plus que jamais elle nous paraît nécessaire. La vraie question entre le rationalisme et le christianisme est aujourd'hui celle de l'origine et de la formation du dogme. L'Allemagne a accumulé sur ce double objet d'immenses travaux, la plupart prenant leur point de départ dans la philosophie de Hégel. Nous ne citerons que ceux de Baur et de Neander; le dernier cependant s'efforce de conserver au christianisme son caractère de divinité. Notre littérature théologique contemporaine fait, sous ce rapport, un triste contraste avec celle de nos voisins d'outre-Rhin. Convaincu que tous les progrès de la théologie tenaient à une étude des origines et du développement du dogme plus approfondie et plus étendue, qui seule peut fournir des armes capables de combattre la fausse science dont nous sommes envahis, nous avons appelé sur cet objet l'attention des théologiens.

Mais l'histoire du dogme ne suffit pas. Il faut y joindre une bonne philosophie théologique. Après ce que nous avons dit; après les paroles du P. Perone, nous n'avons rien à ajouter. Divin dans son origine, que le dogme soit ex-

posé à nos contemporains comme la plus haute, la plus pure, la plus parfaite des philosophies; une foule d'esprits généreux, avides de lumière et de science, retourneront à la foi, leur source vivante. Cette méthode historique et philosophique est donc le moyen d'approprier l'enseignement théologique aux besoins du temps, et de le soutenir à la hauteur d'où il ne doit pas descendre. Libre dans ses allures et dans son langage, elle se prête à toute la chaleur du sentiment, à tous les mouvements de l'éloquence, et permet ainsi de rendre tous ses attraits à la plus sublime et à la plus nécessaire des sciences.

Cette méthode, à notre avis, devrait présider au haut enseignement théologique; elle serait pour les jeunes théologiens comme le couronnement et le complément des mâles exercices de cette scolastique, si propre à former et à discipliner l'esprit.

En terminant, nous croyons devoir offrir ici un témoignage public de notre reconnaissance aux personnages illustres et aux théologiens qui ont bien voulu nous donner des encouragements et des preuves non équivoques de leur approbation. Parmi ces personnages, nous prendrons la liberté de nommer M. le cardinal de Bonald,

archevêque de Lyon, M. le cardinal Giraud, archevêque de Cambrai, M. l'archevêque de Chambéry, M. le docteur Dollinger, notre excellent ami, l'honneur des sciences théologiques en Allemagne, et enfin le savant professeur du collége Romain, le R. P. Perone.

15 octobre 1849.

PRÉFACE.

La question que remue le plus profondément la pensée, et dont la solution ébranle ou consolide les bases du monde moral, est celle de Dieu. En effet, tout découle de la notion de Dieu. Le droit et le devoir; le bien et le mal; les espérances et les craintes; les consolations et le désespoir; la force et la faiblesse de l'homme; la religion, la morale, la philosophie; tout, en un mot, dérive de l'idée plus ou moins pure, plus ou moins vraie que l'on se forme de la Divinité.

Des philosophes et des écrivains chrétiens, en Allemagne et en France, ont dévoilé le vrai caractère du rationalisme, et montré l'écueil où viennent échouer ses spéculations. Un mot a été prononcé, celui de *panthéisme;* et ce mot a paru aux esprits qui ne s'arrêtent pas à la superficie des choses, mais qui veulent en pénétrer le fond, le symbole véritable du rationalisme. Ce mot est resté, et il est passé dans toutes les bouches.

Qu'est-il arrivé alors? Le rationalisme a-t-il accepté une discussion qui aurait pu éclairer l'opi-

nion? A-t-il démontré l'illégitimité des déductions tirées de ses principes? Non; il a cru qu'une protestation contre l'accusation dont il était l'objet suffisait à sa dignité; et lorsque le panthéisme est le fond de la plupart des théories philosophiques modernes, personne n'a voulu être panthéiste.

Des ouvrages nouveaux ont paru. L'auteur du livre *de l'Humanité* et celui de l'*Esquisse d'une Philosophie* ont cherché à séparer leurs doctrines du panthéisme. Le chef de l'éclectisme surtout a protesté plus énergiquement que jamais contre toute solidarité avec un système qu'il a flétri du nom d'athéisme formel.

Ces dénégations ont jeté la plus étrange confusion dans le camp du rationalisme. Nulle part dans ses rangs un système qui ait quelque unité et quelque ensemble; nulle part une pensée qui ait pleinement la conscience d'elle-même. Ici on pose des principes dont on retient arbitrairement les conséquences; on voudrait arrêter la logique qu'une force irrésistible pousse toujours en avant[1]. Là, on présente au monde, sous le nom d'éclectisme, un mélange de doctrines où se rencontrent Descartes, Leibnitz et Hégel[2]. Et les disciples de cette école dominatrice, qui occupent presque toutes les chaires de philosophie du royaume, peuvent

[1] Voyez la leçon XIX[e] sur les écoles socialiste et humanitaire.

[2] Voyez la leçon XX[e] sur l'éclectisme.

opter entre des directions si contraires, et s'appuyer également des paroles du maître.

Le nom de Dieu est dans toutes les bouches; mais quelle idée attache-t-on à ce nom sacré? Les professeurs du Collége de France, qui se glorifient d'*enseigner Dieu à l'Église*[1], et *d'agrandir l'idée de Dieu*[2], voudraient-ils nous définir le Dieu qu'ils invoquent. S'ils ont découvert quelque chose des mystères de l'infini, qu'ils parlent; qu'ils instruisent la terre! Pourquoi retenir dans le secret de leur conscience le dogme nouveau nécessaire au monde? et si leur pensée est riche de vérité, pourquoi leurs livres n'enseignent-ils guère que le doute? Le rationalisme ayant osé nier le dogme qui a été jusqu'ici la base de la vie des peuples, et opposant à la notion chrétienne de Dieu une autre notion, tout philosophe rationaliste qui parle de Dieu est tenu de le définir, s'il ne veut pas se tromper lui-même et tromper ses lecteurs.

C'est sans doute une grande misère que cette absence d'unité même sur la première des croyances, sur celle qui porte toutes les autres. C'est une grande misère que cet abus du langage qui peut cacher sous les mêmes mots des idées contraires. Au milieu de cette anarchie intellectuelle, l'esprit s'affaiblit et se trouve sous la domination de plus en plus impérieuse et exclusive des instincts et des

[1] M. Michelet, *des Jésuites*, p. 38.
[2] M. Quinet, *des Jésuites*.

besoins matériels. Il en résulte, pour la dignité humaine et pour l'ordre social, un danger toujours croissant. Si on veut le conjurer, il ne suffit pas d'invoquer, comme on l'a fait dans une discussion récente, une unité morale de l'État, qui, renfermant dans son sein les doctrines les plus contraires, ne présenterait que l'image parfaite du chaos panthéistique[1]. Il ne suffit pas de recourir aux principes religieux et moraux de l'État, lorsqu'on ne peut ni déterminer, ni définir ces principes[2]. La morale publique, comme la morale privée, a pour fondement unique l'idée de Dieu. Tant que cette grande notion reste indéterminée, on n'a pas le droit de dogmatiser; et les constructions que l'on essaye dans le domaine religieux et moral sont un édifice sans base. Toute la question du siècle est donc dans la notion de Dieu. Il ne faut pas cesser d'appeler sur ce terrain les adversaires du christianisme; car c'est là que se manifestent la force ou la faiblesse des doctrines.

Dans cette situation générale des esprits, sans consulter nos forces, et n'obéissant qu'à l'inspiration de notre conscience, nous avons cru utile de présenter le dogme catholique. Nous avons pensé qu'un exposé de l'ensemble et des preuves de ce dogme était nécessaire aux esprits qui cherchent la

[1] M. Quinet, dans ses leçons sur les Jésuites.

[2] M. Lerminier, dans un article de la *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1843, sur les observations de M. l'Archevêque de Paris, relatives à la liberté d'enseignement.

vérité, et qui la demandent en vain au rationalisme.

Pour éclairer de plus en plus la grande question qui s'agite aujourd'hui, et qui contient l'avenir du monde, nous opposons au dogme catholique les systèmes rationalistes. Le lecteur pourra établir une comparaison féconde en enseignements. Les théories germaniques de l'*absolu* nous ont donné la véritable formule du dogme rationaliste. Contre cette formule se débattent en vain l'auteur du livre *de l'Humanité* et celui de l'*Esquisse d'une Philosophie*. Quoiqu'il refuse de renier un passé glorieux sans doute, mais qui n'est pas sans tache, le fondateur de l'éclectisme cependant, par ses dernières explications, se sépare de ces funestes doctrines. Nous l'en félicitons, tout en regrettant qu'il n'ait pas cru devoir effacer les pages qu'il a lui-même blâmées. Alors les positions auraient été sincères et nettes; et, au lieu d'un déplorable mélange des doctrines les plus contraires, l'éclectisme offrirait au monde une puissante unité. Il y gagnerait de la force, et pourrait devenir l'allié utile de la cause de Dieu. Mais dans la situation présente, nous ne craignons pas de le dire, il y aurait, de la part des catholiques, plus que de la simplicité à accueillir sans examen ses protestations d'orthodoxie.

Nous continuons donc ici la lutte engagée ailleurs. La paix est sans doute une douce chose; il est doux de serrer la main d'un frère. Mais si la paix ne voilait qu'un mystère d'indifférence, de lâches concessions, ou de craintes intéressées, elle

serait une honte. Nous ne voulons pas de cette paix. Dans l'état actuel de l'esprit humain, la discussion est inévitable; il faut qu'on s'y résigne. Entre le christianisme et le rationalisme, il ne peut y avoir ni paix ni trêve. Le monde doit être éclairé; il faut qu'il sache sous quelle bannière il doit se ranger. Qui pourrait s'offenser de discussions graves, sincères et bienveillantes ? Seraient-ce les hommes qui se donnent comme les apôtres de la liberté de l'esprit humain ? Dans quelle contradiction ne tomberaient-ils pas?

Qui ne voit d'ailleurs que de sages discussions sont le seul moyen d'arriver à l'unité d'esprit vers laquelle converge le monde ? Discuter, c'est donc servir la cause de la vérité, de l'humanité, de Dieu et de la paix.

Des discussions scientifiques auront aussi l'avantage de dissiper des préjugés funestes. Quand on verra les membres du clergé recourir à la science, étudier à fond les systèmes qu'ils sont appelés par devoir à combattre, faire un appel continuel à la libre discussion, à la libre conviction, à la raison; comment pourra-t-on toujours les présenter comme les éternels ennemis de la philosophie, de la raison, et comme les alliés nécessaires de tous les despotismes?

Nous ne nous flattons pas d'obtenir ici de pareils résultats. Mais du moins nous espérons que tout lecteur impartial reconnaîtra que, dans cet ouvrage, nous ne sacrifions jamais les droits légitimes

de la raison; que nous y honorons toujours la vraie et la bonne philosophie. Ce sera là notre unique réponse à une accusation partie de haut et qui présente les membres du jeune clergé comme autant de *ménésiens*, ennemis fanatiques de l'esprit humain[1].

Nous espérons aussi ne jamais sortir des bornes de cette dignité, de cette impartialité, de cette stricte justice, qui ne doivent en aucun cas abandonner la cause de la vérité. Pourquoi ses défenseurs feraient-ils perdre à cette cause sainte la force de la modération!

Nous prions les théologiens qui liront ce livre, de ne point oublier que l'auditoire de la Sorbonne, devant lequel ces leçons ont été prononcées, se compose de jeunes gens laïques appartenant aux diverses écoles spéciales, et que les ecclésiastiques n'en font qu'une très-petite minorité. Ils pourront ainsi se rendre compte de notre marche et de notre méthode.

Nous ne voudrions cependant pas laisser inférer de ces dernières paroles que, selon notre pensée, la méthode suivie dans ce cours ne convient qu'aux laïques. Nous croyons fermement au contraire que les progrès de la théologie, en France, sont attachés à l'adoption d'une méthode semblable à celle que nous avons cru devoir suivre. La théologie scolastique doit être toujours la base de l'enseignement clérical; et loin de l'abandonner, on devrait,

[1] M. Cousin, Préface aux *Pensées* de Pascal.

au contraire, la traiter avec plus de science et de largeur que jamais. Mais ne serait-il pas utile, nécessaire même, de joindre à la scolastique une méthode d'exposition plus en harmonie avec l'état et les besoins des esprits? La décision de cette question appartient à ceux qui ont reçu la mission de perpétuer et de conserver le dépôt de la doctrine sacrée.

Pour le moment, nous nous bornons à ces courtes observations.

2 janvier 1844.

RECOMMANDATION

DE M. AFFRE,

ARCHEVÊQUE DE PARIS,

Adressée, le 8 janvier 1844, aux ecclésiastiques qui forment la conférence centrale, en faveur de l'ouvrage intitulé, *Théodicée chrétienne*, par M. l'abbé Maret, Professeur à la Faculté de Théologie de Paris.

Messieurs,

Malgré les travaux que nous impose l'administration de notre diocèse, nous ne nous sommes jamais dissimulé que c'était pour nous un devoir de prémunir les fidèles confiés à notre sollicitude contre les pernicieuses erreurs de quelques systèmes philosophiques de notre époque.

Ne pouvant les discuter en détail, nous nous proposions de signaler du moins leurs faux principes, la méthode erronée employée pour les faire prévaloir, et leurs funestes conséquences.

La nature d'une semblable discussion vous explique assez, Messieurs, comment il ne nous a pas été possible d'y apporter jusqu'ici une suffisante liberté d'esprit. Nous en étions néanmoins toujours préoccupé, lorsque M. l'abbé Maret a heureusement réalisé ce projet dans une partie de sa *Théodicée chrétienne*. La nature mixte de la discussion, qui est à la fois philosophique et théologique, nous rendait fort difficile une approbation proprement dite. Toutefois nous recommandons cet ouvrage à votre attention, et à celle de tous les hommes instruits. Il est supérieur, ce nous semble, à l'ouvrage du même auteur sur le *Panthéisme*, que les ca-

tholiques et tous les philosophes chrétiens ont accueilli avec tant de faveur. La *Théodicée* vous intéressera surtout, Messieurs, comme étant un antidote précieux contre les systèmes socialiste, éclectique, et contre toutes les théories antichrétiennes du rationalisme moderne.

Les rationalistes, au lieu de prendre pour point de départ des vérités évidentes, des axiomes consacrés par le bon sens de tous les peuples, posent pour fondements de leurs systèmes quelques propositions vagues, telles, par exemple, que celle-ci : il n'y a qu'une substance dans le monde. Ces assertions, loin d'être des principes, c'est-à-dire des vérités premières, sont, au contraire, le résultat des vues les plus fausses de l'esprit et d'un égarement qui, avant toute discussion, est aperçu par l'intelligence la moins exercée. Les déductions ne peuvent être plus vraies que les principes sur lesquels on les appuie. Est-il même possible de donner le nom de déductions à cette foule d'observations très-contestables, à ces analogies historiques si incertaines, produites par des esprits présomptueux, dont les idées sont continuellement brisées, en sorte qu'au lieu de marcher à leur suite dans une route facile, on perd sans cesse leurs traces de vue? On ne peut posséder une doctrine avec certitude qu'autant que l'esprit peut y adhérer avec fermeté. Mais comment adhérer à ce qui fuit ou s'évapore quand on veut le saisir? Image vraie et sensible de ces trompeuses théories, dont les auteurs eux-mêmes sont si peu satisfaits, qu'ils les modifient ou les abandonnent avec une mobilité qui suppose une absence complète de conviction. A l'aide d'une semblable méthode, il n'est point d'erreur que le rationalisme ne soit capable de soutenir; mais il lui suffirait d'avoir produit la plus fondamentale des erreurs, celle qui altère la notion de Dieu, pour assurer le triomphe de toutes les autres. Tout, comme le dit avec raison M. l'abbé Maret, découle de cette notion : « Le droit et le devoir, le bien et le « mal, les espérances et les craintes, la consolation et le

« désespoir, la force et la faiblesse de l'homme, la religion,
« la morale, la philosophie, tout en un mot dérive de l'idée
« plus ou moins vraie que l'on se forme de la Divinité. »

Peut-être, Messieurs, qu'absorbés par les fonctions de votre ministère, et accoutumés à rencontrer des erreurs bien différentes parmi ceux qui viennent vous révéler les secrets de leur conscience, vous serez tentés de ne pas attribuer à de faux systèmes métaphysiques une action morale aussi effrayante. Ne nous y laissons pas tromper, Messieurs; c'est sans doute dans les mauvaises passions du cœur humain que prennent leur source la plupart des égarements qui troublent l'existence de l'homme et portent le désordre dans la société; mais trop souvent aussi ces mêmes passions, après avoir obscurci l'intelligence, lui font produire des erreurs purement métaphysiques; et celles-ci, une fois adoptées, justifient, fécondent, multiplient à l'infini les erreurs morales.

Il faudrait être bien étranger à l'histoire de la philosophie pour ignorer l'influence exercée sur tout un siècle par une erreur ou une vérité philosophique, protégée par des génies assez puissants pour dominer leur siècle.

Descartes n'a donné au sien une si heureuse impulsion, que parce qu'il a respecté les dogmes chrétiens, pendant qu'il appelait l'esprit humain à poursuivre avec une ardeur et une indépendance encore inconnues la solution de tous les problèmes placés en dehors des vérités révélées.

Au contraire, Locke a jeté plus d'un philosophe dans le matérialisme, en hésitant à affirmer si Dieu pouvait ou ne pouvait pas communiquer à la matière la faculté de penser. Ses disciples, à leur tour, ont produit des théories qui ont eu, sans doute, quelques résultats favorables pour les sciences physiques et l'amélioration matérielle de l'homme, mais qui ont produit aussi, sous le rapport religieux et moral, des maux incalculables pour la France et pour l'Europe.

L'erreur des matérialistes est une erreur prodigieusement destructive, puisqu'elle anéantit la liberté de l'homme, fait disparaître toute sanction de la loi naturelle et rend cette loi elle-même impossible. Mais une erreur plus fondamentale encore, est celle qui remonte jusqu'à Dieu, nie son existence, le confond avec la nature, ou le fait évanouir dans d'insaisissables abstractions.

L'athéisme exhumé de l'oubli par le juif Spinosa, et si victorieusement réfuté par l'immortel Fénelon, n'avait trouvé au XVII[e] siècle que de rares prosélytes inconnus au peuple, et méprisés par tous les grands penseurs de cette époque. Il reparut dans le siècle suivant au sein de l'Allemagne protestante sous des formes nouvelles. Quelque habiles qu'aient été les disciples de Spinosa, ils n'ont pu surpasser leur maître, qui avait puisé l'idée mère de son système dans les ténébreuses traditions de la cabale, conforme sur ce point à plusieurs cultes et à plusieurs écoles de l'antiquité. Fichte, Schelling et Hégel, sans être plus logiciens que ce mauvais sophiste, sont plus opposés, s'il est possible, à ces vérités premières qui forment le sens commun du genre humain.

Cependant, que ne peut une déplorable prévention! Il s'est formé parmi nous plusieurs écoles qui, voyant le discrédit dans lequel commençaient à tomber le matérialisme et le sensualisme du XVIII[e] siècle, ont préféré les systèmes nébuleux d'un pays voisin à la philosophie chrétienne, que tant de beaux génies avaient illustrée. Leurs chefs, accusés de confondre Dieu avec la nature, ont protesté contre l'accusation, mais ils n'ont pu en démontrer la fausseté. Pour séparer leurs doctrines du panthéisme, les uns, après avoir posé les principes de cette erreur monstrueuse, ont repoussé arbitrairement les conséquences[1]; les autres, préconisant tour à tour Spinosa, Hégel, Descartes et Leibnitz, ont suivi

[1] Voyez la leçon XIX[e] sur les écoles socialiste et humanitaire.

les directions les plus contraires[1], tout en persistant à soutenir qu'ils sont chrétiens et catholiques. Ces divers écrivains ont cela de dangereux qu'en adoptant beaucoup d'expressions consacrées par le christianisme, ils lui sont réellement plus opposés que le déisme du XVIIIe siècle. Ils n'ont pu, et ils ne peuvent conserver, comme celui-ci, les dogmes fondamentaux de toute morale; les dogmes d'un Dieu créateur du monde, qu'il gouverne par sa providence; le dogme des peines et des récompenses d'une autre vie. Pour professer ces grandes vérités, ils sont contraints de renoncer à toutes les règles de la logique.

Mais voici un danger plus sérieux encore : une de ces écoles, l'éclectisme, puisqu'il faut l'appeler par son nom, après avoir produit l'anarchie intellectuelle la plus déplorable, aspire à dominer toutes les chaires de philosophie, et prétend, pour justifier cette domination, que son enseignement est l'enseignement même de l'État. Nous ne discuterons point une telle prétention, nous nous bornerons à remarquer avec effroi que si elle était jamais admise, un jour viendrait, et il ne serait pas éloigné, où la France serait sans morale publique. Il y a un lien nécessaire entre la notion de Dieu et les règles de la morale. Or, l'éclectisme n'a pas encore déterminé, et il est impuissant à le faire jamais, une notion sur laquelle tous ses partisans sont en lutte, et que son fondateur a déjà présentée sous plusieurs formes contradictoires[2].

Mais en attendant que l'expérience vienne rendre tous les jours plus sensibles ces funestes résultats, ne voit-on pas combien est absurde la prétention de ces docteurs qui, n'ayant aucun principe arrêté, aucune doctrine fondamentale, réclament néanmoins un droit exclusif d'exposer un enseignement qu'ils ont déjà tant changé, et qu'ils change-

[1] Voyez la leçon XXe.
[2] Voyez la leçon XXe.

ront probablement encore plus d'une fois, si Dieu leur accorde une longue vie.

Cette absurdité a de plus un caractère tyrannique auquel on a fait trop peu d'attention. Ceux qui la professent nous accusent d'être des *ménésiens* obstinés, des ennemis de la raison.

Or, tout le monde sait que le clergé de France avait repoussé le système de M. de La Mennais précisément à cause de son opposition à la certitude rationnelle constamment professée dans nos écoles ; et tout le monde peut savoir que les Bossuet, les Fénelon, les Descartes ont raisonné, et que nous aussi nous raisonnons et discutons avec nos accusateurs, tandis qu'ils se bornent à dogmatiser et à protester en faveur de leurs doctrines si justement accusées, preuve irrécusable que le rationalisme et la raison sont deux choses fort différentes.

Ces réflexions rapides vous suffiront, Messieurs, pour vous faire sentir avec quel intérêt vous devez accueillir la *Théodicée chrétienne*. Cet ouvrage, écrit avec clarté, avec précision et avec un talent remarquable de style, est une réponse savante et péremptoire aux divers systèmes qui ont produit une si effroyable confusion dans les doctrines philosophiques. Mais ces doctrines devant à leur tour exercer une grande influence sur la littérature, sur l'histoire, sur les sciences morales, sur les lois elles-mêmes, on ne peut penser sans terreur au sort réservé à une société qui serait condamnée à trouver les ténèbres et la corruption dans toutes les voies où elle devait trouver la lumière et la vie.

COURS

DE

THÉOLOGIE PHILOSOPHIQUE.

THÉODICÉE.

PREMIÈRE LEÇON.

DE LA THÉOLOGIE.

Nécessité d'avoir des idées justes sur la nature de la théologie. — Son objet : la révélation ; Dieu et l'homme dans leur nature et dans leurs rapports les plus mystérieux et les plus profonds ; l'infini. — Sources de la théologie : l'Ecriture, la Tradition et les définitions de l'Eglise. L'autorité des Pères et des théologiens, la philosophie humaine fournissent à la théologie ses principes secondaires. — Procédés sur lesquels s'élève la science théologique : distinction entre la foi et la théologie, qui est *la science de la foi.* — Usage de la raison dans la théologie : la raison systématise, développe, prouve et explique les vérités révélées. — Les vérités démontrables, étant aussi l'objet de la révélation, tombent dans le domaine de la théologie, qui peut les traiter par la méthode purement rationnelle. — Conséquence des principes posés : la théologie est une science, une science d'autorité et une science de raison ; la théologie et la philosophie sont distinctes, mais ne doivent jamais être séparées ; malheur de cette séparation ; nécessité de la théologie philosophique ; dispositions aux études théologiques[1].

Avant d'aborder le grand sujet qui doit être cette année la matière de nos études, j'ai cru,

[1] Auteurs à consulter : 1° Melchior Canus, *de Locis theolo-*

Messieurs, qu'il était utile de consacrer quelques leçons à des considérations très-importantes sur la théologie prise dans sa généralité.

Toute science a un objet et une méthode. Avant d'étudier une science, il est naturel de s'enquérir de l'objet même de cette science, et de la méthode qui peut guider l'esprit dans ses investigations relatives à cet objet. Qu'est-ce qu'il faut étudier? Comment faut-il étudier? Voilà une double question qui sert de préliminaire à toute science.

Dans la théologie, peut-être plus que dans toute autre science, il importe surtout d'avoir sur ces deux points des idées nettes et justes; l'erreur dans ces matières aurait de très-graves conséquences. Si, par exemple, n'ayant pas acquis des idées justes sur l'objet même de la théologie, vous la confondez avec la philosophie, une déviation pareille à l'entrée du sanctuaire de cette science peut à jamais vous en tenir éloignés. Une erreur relative à l'objet de la science entraînera nécessairement une erreur nouvelle dans la méthode. Vous appliquerez à la théologie des procédés qui appartiennent à d'autres sciences, et vos efforts resteront stériles, vos travaux inféconds. L'erreur est d'autant plus facile ici qu'il circule plus de faux systèmes sur ce sujet. On s'est

gicis; 2° Tournely, *Tractatus de Deo, Disputatio prævia;* 3° Thomassin, *Dogmata theologica, Tractatus de Prolegomenis theologiæ;* 4° Perone, *de Locis theologicis.*

plu à confondre toutes les notions; et je ne crains pas de dire qu'il y a peut-être plusieurs personnes dans cet auditoire qui ne savent pas d'une manière bien nette et bien précise ce qu'est la théologie. Cependant, Messieurs, nous voulons ici faire de la théologie; nous voulons étudier la théologie; il nous importe donc beaucoup de la définir. Lorsque l'objet de la théologie sera bien déterminé et circonscrit; lorsque les rapports et les différences qui existent entre la théologie et ce qu'elle n'est pas, mais qui se rapproche le plus d'elle, seront bien dessinés, bien arrêtés, alors rien ne sera plus aisé que de tracer la méthode qui devra nous diriger dans cette étude.

Cette méthode doit dériver de la nature même de la théologie. Je me propose donc aujourd'hui, Messieurs, de déterminer la nature de la théologie : 1° en exposant son objet; 2° en indiquant les sources où elle puise ses principes; 3° en décrivant les procédés qu'elle emploie pour constituer la science qui lui est propre; 4° enfin, je tirerai de tous les principes établis quelques conséquences qui mettront en lumière le caractère spécial, la dignité, l'importance de la théologie.

La théologie, dit-on ordinairement, est la science de Dieu, la science de la religion et des choses divines. Cela est vrai, sans doute; cependant nous ne pouvons pas nous contenter d'aussi vagues définitions, il faut pénétrer plus avant dans

notre sujet, il faut nous en faire des idées plus exactes et plus complètes.

Tous nos travaux de l'année dernière ont été consacrés à établir la nécessité, la vérité de la révélation et la divinité de l'Église. Ce sont là, Messieurs, les grandes bases, les fondements sur lesquels s'élève l'édifice de la science théologique. Envisageons-les encore une fois; pénétrons encore une fois jusqu'à ces assises profondes et inébranlables. C'est là, c'est dans la révélation divine que nous trouverons l'objet même de la théologie.

Tant que la raison n'a pas été fécondée par la parole et par l'idée, elle est à l'état de pure puissance, de puissance inerte; elle est ensevelie dans une léthargie profonde. Mais dès que l'homme a reçu de la société le don extérieur de la parole, et qu'il a perçu le sens des mots par l'illumination intérieure de l'idée, aussitôt la raison entre en activité et développe toutes ses facultés. Parmi ces facultés, celle de l'intuition et celle du raisonnement sont les plus hautes et les plus importantes. La faculté de raisonner, qui suppose toujours des principes évidents, et par conséquent l'exercice de la faculté intuitive, n'est que le pouvoir de poser des équations et de les résoudre. Raisonner, c'est apercevoir l'identité ou la contradiction qui peuvent exister entre des idées, c'est associer ou séparer des idées. Pour exercer cette puissance, la raison doit nécessai-

rement pénétrer l'essence des idées, des principes qui lui ont été donnés dans l'intuition première, et qu'elle a d'abord entrevus d'une manière générale et confuse ; elle doit en saisir nettement et distinctement toutes les faces, tous les rapports. Alors elle peut exprimer les principes en termes adéquats, les dérouler dans tous leurs composés, enchaînant les unes aux autres toutes ces déductions par le lien de l'identité. Ainsi l'idée mère, en s'épanouissant, reste toujours elle-même. Dans ce travail évolutif, la raison goûte de grandes joies, celles de l'évidence et de la certitude rationnelles.

De même que la raison a le pouvoir d'unir les idées qui se conviennent, c'est-à-dire de même qu'elle a le pouvoir d'affirmer l'*être*, elle a aussi le pouvoir de séparer les idées qui se repoussent et d'affirmer la contradiction, ou le *non-être*.

Cette puissance de saisir l'identité et la contradiction est le grand instrument des découvertes rationnelles. Vous, Messieurs, qui avez étudié les sciences exactes, vous avez joui de la satisfaction de voir sortir d'un petit nombre de principes évidents une série innombrable de conséquences, toutes enchaînées les unes aux autres, et participant toutes, par conséquent, à la clarté et à l'évidence des principes eux-mêmes.

Ce procédé rigoureusement rationnel, qui trouve de si belles applications dans la sphère des sciences exactes et qui, cependant, y rencontre

aussi des limites, transporté dans celle des sciences philosophiques et morales, y souffre des restrictions nombreuses, parce que l'objet sur lequel la raison opère est plus grand qu'elle.

Les premiers principes de la métaphysique, de la théologie, de la morale, possèdent une grande évidence. Cependant, Messieurs, il faut reconnaître que ces premiers principes sont peu nombreux ; que leurs conséquences parfaitement évidentes sont restreintes; qu'il est impossible d'en tirer une science complète de Dieu et de l'homme ; qu'il est impossible d'en tirer toute la science nécessaire à l'homme.

Pour éclaircir ceci, prenons le fait fondamental de la connaissance humaine, le fait sans lequel il n'y a pas d'intelligence, sans lequel par conséquent il n'y a pas de moralité, de sociabilité. Ce fait, dans sa plus simple expression, le voici : je sens, je pense, je veux, j'existe; mais je ne suis sentant, pensant et voulant qu'à la condition de la coexistence d'un monde physique, d'un monde social et humain qui me modifient de toutes les manières, qui limitent ma force, ma puissance, mon action, et qui, à leur tour, sont limités par moi et par mon action. Ces mondes et ce moi m'apparaissent donc comme se limitant réciproquement, par conséquent comme bornés, comme finis. Mais, ô prodige! je ne puis prononcer ce mot de *fini* sans que mon esprit prononce en même temps la négation de ce fini, de cette borne,

et sans que l'idée de l'infini, ou l'idée de Dieu, se lève sur ma pensée comme un soleil majestueux éclatant de ses mille rayons. Je trouve donc dans le fait primitif trois faits; je trouve trois idées fondamentales dans ma conscience, dans ma raison : l'idée du moi, l'idée du monde, l'idée de Dieu.

En comparant ces trois idées, ces trois existences, je ne tarde pas à m'apercevoir qu'elles sont unies par des rapports nécessaires et évidents : j'affirme que Dieu est cause, cause intelligente, toute-puissante, aimante du monde qui est autour de moi, et de ce moi qui est ma personne.

Au milieu de ma conscience s'élève une grande voix qui me prescrit, à l'égard de ce Dieu, père et maître absolu des hommes et du monde, l'adoration et l'obéissance; à l'égard de mes semblables, le respect de leurs droits. Cette loi m'ordonne, à l'égard de moi-même, de tendre à toute la perfection dont ma nature est susceptible. Je déduis de ces principes tout ce qu'ils me paraissent renfermer; je combine ces idées de toutes les manières possibles; je tâche de mettre dans toutes mes déductions ce lien de l'identité qui fera leur force, et qui leur donnera de l'autorité aux yeux de ma propre raison.

Ce travail sans doute exige une raison ferme, éclairée, vertueuse; et certes, ces qualités sont rares. Je les suppose toutes, et j'invite ma raison à aller aussi loin qu'elle voudra, ou qu'elle pourra, dans ses déductions évidentes. Je n'ai pas besoin

de lui opposer des barrières arbitraires; hélas! elle en trouvera de trop réelles dans les bornes inhérentes à sa nature, dans sa faiblesse native et acquise.

En effet, toute ma science de déduction rigoureuse, toute ma science rationnelle vient échouer devant quelques questions qui naissent nécessairement des faits que je connais et que je possède.

Je suis en rapport avec le monde; l'espace et le temps m'ont envoyé leurs impressions multiples et diverses; j'ai étudié ce monde, j'ai observé des faits, j'ai combiné des lois, j'ai pénétré même certains secrets, certains mystères de la nature. Mais ce monde, quel est-il? quelle est son origine et quelle sera sa fin?

Dans l'étude de moi-même, j'ai obtenu aussi de beaux résultats; j'ai distingué les deux substances qui, unies par un lien mystérieux, composent ma nature. Je vois que les destinées de ces deux substances ne peuvent être les mêmes, et je conclus d'une manière certaine, de la spiritualité du principe pensant, combinée avec les notions de la sagesse et de la bonté divines, l'immortalité de l'âme. Mais quelle sera cette immortalité que j'affirme? L'évidence ne peut plus être mon guide vers ce monde futur que j'entrevois à travers tant de nuages. Si je ne puis dire d'une manière certaine ce que je deviendrai après cette vie, j'éprouve des difficultés non moins graves, quand

j'interroge ma raison sur mon origine, sur l'histoire de la nature humaine, quand je lui demande l'explication de certains phénomènes qu'elle m'offre dans son état présent.

Enfin, si je m'élève vers ce Dieu dont je connais l'existence, si je me demande quelles sont ses perfections, comment elles se concilient entre elles, comment il vit, comment il crée, alors ma raison se confond dans ses propres pensées et reste muette à mes questions. Ici j'entre dans le domaine de l'infini; et si, dans l'étude du monde et dans celle du moi, j'ai *été* arrêté par des abîmes que je n'ai pu franchir, dois-je m'étonner de ne pouvoir faire un seul pas bien assuré dans ces régions de l'infini, où je n'ai pas de boussole pour guider ma course incertaine? De là il est bien évident que je ne puis établir, par le seul raisonnement, tous les rapports qui me lient à Dieu, au monde, à mes semblables; il est évident qu'il y a là des termes en disproportion avec mon intelligence, et que je ne puis plus procéder par équations.

Cependant si l'évidence et le raisonnement défaillent, l'aspiration humaine ne défaut pas. Une fois que l'âme humaine a entrevu les questions que nous venons de poser, et une foule d'autres qu'il serait trop long d'énumérer, vous lui conseilleriez en vain de rester indifférente à leur solution. Elle sent trop vivement qu'une solution intéresse sa dignité, son repos, son bonheur; elle sent que les ombres que projette cette grande

nuit, qui se lève sombre et terrible sur la pensée, s'étendent sur ce qui lui paraît le plus évident, le plus certain; aussi elle se tourmente et poursuit sans relâche la lumière qui toujours la fuit. Ces efforts de la raison ont amené la succession des systèmes philosophiques, impuissantes et vaines solutions d'un problème toujours renaissant. Eh bien! Messieurs, là où la raison, l'évidence, la philosophie défaillent, là commence la théologie, là s'ouvre son domaine.

Dieu n'a pas donné l'intelligence à l'homme comme un martyre, et comme un martyre inutile. Il doit à sa créature tout ce qui lui est nécessaire pour réaliser ses fins; et si cette créature, infidèle et oublieuse, délaisse la vérité, en dissipe l'héritage, il est digne de la bonté et de la sagesse divines de rétablir, de promulguer de nouveau et de conserver la vérité nécessaire à l'homme.

Cette intervention divine, directe et immédiate sera un enseignement divin, proportionné aux besoins de l'homme et à la nature humaine. De là les révélations positives et historiques, qui ont eu pour but le redressement et le complément de la raison bornée et égarée. Ces révélations successives ont été une parole divine, promulguée par un homme envoyé, inspiré de Dieu, et ayant reçu la mission de fonder sur la terre une société spirituelle qui a pour fin unique le perfectionnement de l'homme. Le cercle des révélations a été

fermé lorsque le Verbe, la Sagesse de Dieu, s'étant montré visiblement à la terre, est venu accomplir toute la destinée humaine. Les conditions de la révélation ont toujours été calquées sur la nature, la constitution et les besoins de l'humanité ; et si l'origine de la révélation a été un acte d'intervention divine, directe et immédiate, sa perpétuité et sa conservation exigeront la continuité de cette intervention directe et immédiate, qui sera l'assistance promise pour tous les temps à la société dépositaire des manifestations divines. Tout ceci, Messieurs, a été établi, prouvé, longuement développé durant le cours de l'année dernière ; j'avais besoin de le rappeler pour assigner d'une manière nette et précise l'objet de la théologie.

La théologie a donc pour objet propre et spécial la révélation positive et surnaturelle, toutes les vérités révélées, conservées dans l'Église et proposées par elle à la foi et à l'acceptation de l'intelligence. Et comme toutes ces vérités se rapportent à Dieu et à l'homme, l'objet de la théologie est Dieu et l'homme : Dieu et l'homme dans leur nature, dans leurs rapports ; les mystères de Dieu, les mystères de l'homme, en un mot l'infini.

Ainsi, dans la théologie, Dieu et l'homme ne sont pas connus seulement par la lumière incertaine et vacillante d'une raison bornée et altérée ; ils le sont par la lumière de la parole divine,

conservée avec son sens indélébile dans l'Église fondée et assistée par Dieu même. Cette révélation divine qui vient ainsi satisfaire tous les besoins élevés, tous les nobles instincts de l'homme; cette révélation qui donne la plus parfaite solution de ces formidables questions qui sont le tourment de la raison laissée à elle-même; cette révélation qui nous explique les contradictions de notre nature, nous raconte la beauté de notre origine, la grandeur de nos destinées futures, et nous introduit dans tous les mystères de l'essence divine, est, sans contredit, le plus grand bienfait que Dieu pût accorder au monde. Qu'ils sont à plaindre ceux qui le repoussent, et qui refusent même de s'enquérir s'il existe! La révélation élève l'homme au-dessus de la sphère bornée du raisonnement adéquat; elle dévoile aux yeux épurés le monde divin; et la foi divine est comme un sens nouveau ajouté à l'humanité pour compléter et perfectionner sa vie.

Mais où se trouve déposée cette révélation divine? Ici se présente la seconde question que nous avons posée : nous allons indiquer rapidement les sources où la théologie puise ses principes et les vérités qu'elle enseigne.

C'est d'abord dans l'Écriture sainte que nous trouvons la révélation divine. Dieu, ayant donné sa parole à la terre, devait la fixer et la perpétuer par l'Écriture. Il est donc un livre dans le monde qui renferme les manifestations et les

enseignements divins. Ce livre est le véritable titre de noblesse de la nature humaine; il parle de Dieu d'une manière digne du souverain Être, et tient, sur les choses divines, un langage qui n'est pas emprunté à la terre. Ce livre est incomparable; il se montre bien supérieur à toutes les œuvres sorties de la main de l'homme. Je ne m'étendrai pas sur ce sujet, qui demanderait de si longues études.

Je ne mentionne ici l'Écriture sainte que comme *le livre fondamental* de la théologie, comme le livre même du théologien, le livre des principes. C'est là que les grands théologiens ont trouvé leurs sublimes inspirations. C'est là que s'est allumé le génie d'Origène, d'Augustin, de Thomas d'Aquin et de Bossuet.

Toutefois, Messieurs, l'Écriture ne contient pas toutes les vérités révélées. A côté de l'Écriture coexiste la tradition orale de certaines vérités d'origine divine, et non moins nécessaires que les vérités écrites elles-mêmes. Ces traditions, qui se font reconnaître par leur antiquité, leur universalité, leur immutabilité, forment la seconde source où le théologien va puiser sa doctrine.

La parole divine est donc contenue dans l'Écriture et dans la tradition; mais Dieu aurait fait un triste et funeste présent au monde en lui donnant sa parole, s'il n'en avait donné en même temps le sens exact et précis, et s'il ne conser-

vait pas ce sens inaltérable et pur au sein de la société chrétienne. L'Écriture, séparée de l'Église qui en perpétue le sens légitime, est une lettre morte, susceptible de plusieurs interprétations diverses ; car telle est la condition inévitable, l'imperfection nécessaire du langage humain. L'Écriture seule serait un brandon de discorde jeté dans la société religieuse : l'anarchie des interprétations individuelles détruirait bientôt cette société qui doit être éternelle, et loin d'unir les hommes, la parole divine ne servirait qu'à les diviser. Tel n'est pas le plan divin ; tel ne peut être le plan d'une sagesse et d'une bonté infinies. Il faut donc que le sens de l'Écriture soit conservé par l'Église ; l'Écriture devra donc toujours être interprétée d'après le sentiment commun, antique, universel de l'Église et de ses pasteurs. Ainsi, le sens de l'Écriture sera un fait vivant et perpétuel dans l'Église, et la lettre sera toujours vivifiée par l'esprit.

L'Église est nécessairement une société : or, il n'y a pas de société sans pouvoir ; c'est le pouvoir qui est le lien de la société. Le divin fondateur du christianisme voulant établir une société spirituelle, a dû établir, a établi en effet un pouvoir spirituel pour la régir. L'Église, ayant la fonction d'enseigner, doit nécessairement posséder un ministère enseignant ; et comme l'enseignement vient de Dieu, le pouvoir d'enseigner, l'institution du ministère enseignant doivent

venir aussi de Dieu lui-même, de Jésus-Christ. Il y a donc dans l'Église un ministère, un pouvoir enseignant fondé par Jésus-Christ, et toujours assisté par lui. Ce ministère est le corps des premiers pasteurs, des évêques unis au souverain pontife, et remontant par une succession continue jusqu'à Jésus-Christ lui-même. C'est au corps des pasteurs qu'a principalement été confié le dépôt de l'Écriture et des traditions apostoliques avec leur sens impérissable. S'élève-t-il au sein de l'Église des controverses doctrinales qui mettent en péril l'unité de la foi, lien nécessaire de la société religieuse, il est évident qu'il appartient au corps des pasteurs de terminer les discussions par un jugement définitif et sans appel, et de fixer ainsi ce qu'il faut croire. Ce jugement est porté par le corps des pasteurs unis au souverain pontife; dans les conciles généraux, ou hors de ces conciles, peu importe. Les conciles et les papes ne font pas des dogmes nouveaux, gardons-nous de le croire; témoins de la tradition, ils attestent un fait, puisque la révélation est un fait. Ils disent ce qui a toujours été cru et enseigné; ils dressent des formules qui ne sont que l'expression pure, mais plus développée de la foi antérieure, et proscrivent les opinions étrangères qui avaient voulu altérer la pureté du dépôt traditionnel. Ces définitions des conciles et des papes déterminent le dogme, et ouvrent une nouvelle source, une

source essentielle de l'enseignement théologique. Tout ceci recevra, dans la suite de cet enseignement, les développements que nous devons nous interdire aujourd'hui.

Ainsi, l'Écriture, la tradition, les définitions de l'Église, telles sont les sources spéciales où la théologie puise les principes qui lui servent de fondement et de base. Vous le voyez, Messieurs, c'est toujours la révélation divine conservée, perpétuée, interprétée.

Après cela, la théologie emprunte des principes secondaires à toutes les sources légitimes de la connaissance humaine. Comme elle n'est étrangère à rien, comme elle a des rapports nécessaires avec tous les développements humains, elle met à contribution la conscience, la raison, l'expérience, l'histoire, les travaux et les acquisitions de la philosophie. Elle trouve dans ces domaines divers des documents nécessaires, des confirmations utiles, des analogies fécondes; mais, à la tête de ces autorités humaines, elle place toujours ses saints docteurs, ses théologiens sûrs et fidèles.

Nous connaissons l'objet de la théologie; nous savons où il se trouve, où il faut le chercher. Maintenant, comment la théologie se comporte-t-elle avec son objet? qu'en fait-elle? Si elle se contente de l'accepter par la volonté, par la soumission de la raison, elle ne se distingue pas de la simple *foi*. La foi sait que Dieu a parlé; elle croit

à Dieu, elle adore sa parole. La théologie, en s'appuyant sur la foi, est quelque chose de plus que la simple foi. La théologie est la *science de la foi.* La théologie est l'application de toutes les facultés humaines, par conséquent de l'intelligence, de la raison, à l'objet de la foi. La théologie est un développement humain de la foi, *discursus rationalis et naturalis*, comme disent les théologiens. Quel est donc l'usage de la raison dans la théologie? Quels sont les procédés rationnels qui constituent proprement la science théologique?

Les principes de la théologie sont des faits divins, des vérités divines données par la révélation, et qui ne sont pas toujours prouvées en elles-mêmes. Ces principes, certains de toute la certitude de la révélation elle-même, ces principes, garantis par le témoignage infaillible du Dieu de toute vérité, sont systématisés, développés, prouvés, défendus, enfin expliqués par la raison autant qu'ils sont susceptibles de l'être dans l'état présent de nos facultés. Ici naît la philosophie de la théologie, la seule qui mérite véritablement ce nom, parce qu'elle est la seule complète.

Je dis que les vérités révélées sont d'abord systématisées par la raison humaine. Elle met de l'arrangement dans l'exposé de toutes les parties de la doctrine sacrée; tout est disposé dans l'ordre le plus naturel, le plus conforme à la vérité et à la nature des choses. On voit comment les

vérités générales contiennent les vérités particulières, comment les principes engendrent les conséquences. Il en résulte un ensemble, un tout harmonieux qui embrasse Dieu, l'homme et le monde dans les rapports les plus élevés, les plus mystérieux qui existent entre eux. Mais l'intelligence ne se contente pas de disposer ainsi les vérités qui lui sont données. Elle les développe, en tire toutes les conséquences, en montre les applications. Ces principes sont-ils contestés, attaqués, le théologien les défend contre les adversaires qu'ils rencontrent. Ainsi, il prouve à l'hérétique que les dogmes niés par l'hérésie sont contenus dans l'Écriture et dans la tradition, et ont toujours été professés par l'Église. Lorsque l'incrédule s'élève contre le mystère et l'accuse d'être contraire à la raison, le théologien lui démontre qu'il n'y a pas de contradiction réelle entre la raison et la foi, puisque les vérités de ces deux ordres, partant d'une même source, ne peuvent être opposées entre elles. Mais cette preuve est purement négative; la spéculation théologique va plus loin. Elle cherche, découvre et constate les convenances, les harmonies des mystères avec la nature de Dieu et celle de l'homme. Les mystères chrétiens lui apparaissent comme la plus haute manifestation des attributs divins. En eux, elle voit briller la sagesse, la justice et la bonté divines. Pour établir l'accord de ces divins mystères avec les besoins de l'humanité,

elle demande des vérifications et des confirmations à la conscience et au cœur de l'homme; et, décrivant les merveilleux effets des doctrines révélées sur l'individu et la société, elle montre le perfectionnement progressif et incessant dont elles sont la source bienfaisante. Le vaste champ de la nature et de la science lui offre des analogies dont elle se sert pour élever nos faibles esprits aux pures vérités que la foi nous enseigne.

La spéculation théologique ne borne pas son activité à ces premiers essais de conception. Sondant les lois les plus profondes de l'être, elle retrouve, avec une indicible joie, dans le mystère l'expression la plus parfaite, la plus sublime de ces lois. Ces spéculations élevées sont une sorte de démonstration *a priori* des mystères eux-mêmes. Les plus grands saints, les plus grands docteurs, se sont livrés à ces hautes recherches, et, renfermées dans leurs bornes légitimes, elles sont le plus bel usage de l'intelligence, la source des plus ineffables jouissances qu'elle puisse goûter ici-bas. Sans doute il reste toujours dans le mystère un fond impénétrable et à jamais voilé à des yeux terrestres; mais des obscurités pareilles se trouvent dans toutes les sciences; mais ces obscurités n'empêchent pas le rayon lumineux d'arriver jusqu'à l'âme pour l'éclairer. Saint Pierre compare le mystère à un flambeau luisant au milieu des ténèbres, *lucerna lucens in caligi-*

noso loco[1]. Ce flambeau est environné de voiles et de nuages, je le veux, mais c'est toujours un flambeau : ne l'oubliez jamais, Messieurs.

Le domaine de la théologie n'est pas circonscrit dans la sphère des mystères de Dieu et des mystères de l'homme; le domaine de la théologie s'étend aussi loin que celui de la révélation et de la foi; et comme la foi nous propose non-seulement les mystères, mais aussi, et même avant les mystères, toutes les vérités démontrables de l'ordre métaphysique et moral, et les revêt de son autorité, la théologie s'occupe de ces vérités accessibles à la raison humaine. Saint Thomas nous donne en quelques mots pleins de sens les raisons pour lesquelles les vérités démontrables sont aussi proposées par la voie de la foi : c'est que ces vérités sont d'un accès difficile par la voie rationnelle de la démonstration, pour ceux même qui ont le temps nécessaire et la capacité suffisante pour la suivre. D'ailleurs, cette voie, dans une évidente disproportion avec l'état intellectuel de l'immense majorité des hommes, est peu sûre en elle-même, et préserve difficilement l'esprit des plus graves erreurs sur les points les plus importants, comme l'expérience le prouve. Pour ces motifs, dit le saint docteur, la sagesse et la bonté divines ont voulu que les vérités même démontrables fussent proposées par

[1] 2 Petr., I, 19.

la foi. *Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet, ut sic omnes de facili possent divinæ cogitationis participes esse, et absque dubitatione et errore*[1]. Quant à ces vérités, les procédés de la théologie ne sont pas différents de ceux de la philosophie rationnelle : elle les traite par le raisonnement, en leur appliquant le principe de l'identité et de la contradiction.

D'après tout ce que nous venons de dire, Messieurs, il faut nécessairement conclure que la théologie est une science, car elle a son objet déterminé, ses principes certains. Peu importe que ces principes ne soient pas toujours prouvés en eux-mêmes par la voie rationnelle, et ne jouissent pas toujours d'une évidence adéquate. Car, Messieurs, quelle est la science qui prouve ses principes? et tous les principes de toutes les sciences possèdent-ils toujours une évidence parfaite? Il suffit que les principes d'une science soient certains, ou comme *faits*, ou comme *idées*. Les principes de la théologie sont certains, puisqu'ils sont révélés de Dieu même. Cette révélation divine, base de son autorité, est le point fondamental que la théologie établit d'abord ; et c'est la tâche que nous avons remplie l'an dernier.

La théologie est donc une science, mais avant tout une science d'autorité. Quel est l'homme

[1] *Summa adv. Gent.*, lib. I, cap. IV.

épris de l'amour de la vérité, et poursuivant sans relâche la possession de ce bien suprême, qui n'ait senti le prix d'une autorité capable de prévenir et de guérir le doute, le doute qui fait tant de mal à l'âme ? Quel est l'homme qui n'ait appelé quelquefois le secours d'une autorité pour lui servir de guide dans les sentiers obscurs du monde supra-sensible ? L'existence de cette autorité est parfaitement conforme aux besoins et à la constitution de la nature humaine. Et si une autorité est nécessaire, où la trouvera-t-on, sinon dans la révélation, et dans l'Église, son éternel organe ? La théologie, étant une science d'autorité et de foi, répond donc à un des besoins les plus profonds, les plus universels de notre nature.

Mais, à côté du besoin de croire, coexiste le besoin de voir, de connaître, de se rendre compte. L'autorité et la foi n'ont même de prix qu'autant qu'elles préparent l'homme à la raison. *Auctoritas fidem flagitat*, dit saint Augustin [1], *et rationi præparat hominem.* La théologie, pour être une science complète, doit donc être une science rationnelle, une science de raison ; et vous venez de voir la magnifique part qui est réservée à la raison dans la théologie. Ce rôle, il est vrai, est subordonné ; la raison ne domine pas, elle sert dans la théologie. Cette subordination est déterminée et par l'objet de la théologie, qui est

[1] Saint Augustin, *de Vera religione.*

l'infini, et par l'autorité sur laquelle elle est appuyée, l'autorité de Dieu, et enfin par l'infirmité même de notre nature. Notre science des choses divines ici-bas n'est qu'à son aurore; le jour de l'infini commence à peine dans les régions de l'âme. La modestie, la réserve, la soumission conviennent donc parfaitement à la raison; et quand elle sort de ce rôle, quand elle devient altière et orgueilleuse, quand elle affecte l'indépendance, elle s'égare, elle tombe, elle se dessèche et périt.

Une autre conclusion de tous les principes posés, c'est que la théologie et la philosophie sont distinctes, mais ne doivent jamais être séparées. La philosophie part de l'évidence, et se renferme dans son domaine : aussi est-elle absolument insuffisante, et ne correspond-elle nullement à tous les besoins de l'homme. La théologie, au contraire, part de la foi, s'élève progressivement à l'évidence, et embrasse dans sa sphère l'infini tout entier. Distinctes par leur objet, distinctes par leur méthode, la théologie et la philosophie ne peuvent cependant subsister et fleurir l'une sans l'autre. D'un côté, l'insuffisance absolue de la philosophie; de l'autre, la nécessité d'introduire dans le domaine théologique la spéculation rationnelle, telles sont les bases solides de l'alliance de ces deux sciences nécessaires au monde. La rupture de cette alliance, la séparation violente de la philosophie et de la théolo-

gie est un attentat de lèse-humanité, fécond en malheurs de tout genre. Vous voulez faire de la philosophie pure, dites-vous; vous voulez procéder comme si Dieu n'avait pas donné une parole au monde, comme s'il n'avait pas résolu lui-même les grands problèmes de la destinée humaine; vous vous placez dans la déplorable position des philosophes avant le christianisme : eh bien! vous serez punis de votre égarement ou de votre témérité par la versatilité de vos doctrines, par l'inutilité de vos efforts; vous serez réduits à exhumer du passé quelque vieux système que l'humanité a déjà flétri de sa réprobation. Non, vous ne pouvez vous passer de la théologie. La théologie, je le reconnais de grand cœur, ne peut non plus se passer de la philosophie, car alors elle ne correspondrait pas à tous les besoins de l'âme. La théologie et la philosophie sont donc deux sœurs qui ne peuvent vivre l'une sans l'autre, qui ont besoin de s'aider, et qui doivent marcher unies. Une philosophie théologique, une théologie philosophique, voilà, Messieurs, ce qui convient au monde, surtout au monde d'aujourd'hui. La nécessité de cette science n'est-elle pas évidente? Quel vide immense la théologie ne laisse-t-elle pas dans le monde livré aux stériles expériences des philosophes rationalistes! Vous ne connaissez pas Dieu, vous ne connaissez pas l'homme; vous laissez ces grands objets dans une vague indétermination, comme dans un ténébreux

breux nuage, et vous voulez ensuite constituer une science de la société, une science de la nature, une science même de l'art! Et vous ne vous apercevez pas que la plupart de vos principes sont fautifs, que vous laissez derrière vous des lacunes béantes qui accusent l'impuissance de vos doctrines. Par vos procédés, on arrive à une science politique et économique qui matérialise la société, abaisse les âmes et les courages, engendre le despotisme ou l'anarchie; à une science de la nature sans profondeur, sans lien, sans unité, sans vie; à des théories de l'art qui ne sont que les rêves d'une imagination déréglée. C'est, Messieurs, que toutes les sciences touchent à Dieu, à l'infini, et que tant que Dieu est ignoré, l'ombre gigantesque de cet inconnu se projette sur la science, et l'enveloppe de ses voiles. La théologie a des rapports nécessaires à toutes les sciences; et tout homme aujourd'hui, tout homme jeune qui a du loisir et du courage, doit désirer de s'initier à cette science divine.

Vous l'avez senti, Messieurs, le besoin de la théologie; votre présence dans ce lieu me l'atteste.

D'après ce court exposé vous pouvez déjà vous convaincre de la nécessité, de la beauté, de l'excellence de cette science. Sans parler de ses résultats pour le perfectionnement moral de l'homme, et l'accomplissement de ses destinées les plus hautes, des destinées surnatu-

relles, elle peut exercer sur toutes vos facultés la plus heureuse influence. Songez que c'est la théologie qui a dirigé le génie politique de Suger, inspiré le genie poétique de Dante, fécondé le génie philosophique de Pascal et de Leibnitz. Les grands artistes des xve et xvie siècles n'étaient-ils pas aussi théologiens? La théologie peut élever vos âmes, décupler vos talents, tremper vos caractères, et faire de vous des hommes utiles à la patrie. Pour arriver à ces résultats, il faut du sérieux, de l'assiduité, de la méditation, des lectures, du travail; il faut surtout une intention droite, la pureté du cœur et la prière. Ah! s'il y avait parmi vous, Messieurs, des jeunes hommes épris de l'amour de cette science, et qui voulussent la cultiver, je leur prêterais mon concours, avec un entier dévouement; mes efforts et mes peines recevraient une bien douce récompense. La théologie est quelque chose de trop grand, de trop saint pour être jamais regardée comme un passe-temps. Apportons tous ici le zèle et la gravité que demande cet enseignement, alors nous en recueillerons les fruits.

DEUXIÈME LEÇON.

HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE.

Utilité de l'histoire de la théologie. — Résumé de la leçon précédente. — Deux parties dans la théologie : l'une immuable, l'autre mobile; fondement de l'histoire de cette science. — Trois époques dans cette histoire : première époque, qui embrasse les six premiers siècles. — Caractère des temps apostoliques, qui détermine celui de la théologie dans ce siècle de formation; saint Ignace. — Les apologies, premiers essais de la controverse et de l'exposé scientifique du christianisme; Athénagore et saint Justin. — L'école d'Alexandrie et son influence sur la théologie : Origène, ses travaux, sa méthode. — État de la science chrétienne dès le IIe et le IIIe siècle. — Prodigieux développement de la théologie dans le IVe et le Ve siècle; les Pères et leurs travaux; saint Athanase et saint Augustin; philosophie théologique; littérature chrétienne; transformation du monde[1].

Après vous avoir entretenus dans la première leçon de la nature de la théologie, avant de traiter de la méthode qui doit nous diriger dans nos études, j'ai cru qu'il serait utile de vous présenter un sommaire de l'histoire de la théologie. La connaissance du développement historique de cette science, des phases diverses par lesquelles elle est passée, des méthodes qui ont été successivement employées dans son enseignement, vous aidera à mieux pénétrer encore la nature et l'importance de cette science, et vous dis-

[1] Auteurs à consulter : 1° D. Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*; 2° Elie Dupin, *Nouvelle Bibliothèque ecclésiastique*; 3° Fleury, *Histoire ecclésiastique*; 4° Tillemont, *Mémoires*.

posera à bien comprendre la méthode que nous vous proposons d'adopter. Quel spectacle d'ailleurs plus intéressant en lui-même que celui que nous présente l'histoire de la théologie! Et si l'histoire d'une science quelconque, l'histoire de sa formation et de ses progrès, de ses fortunes diverses, de la part d'influence qu'elle a eue sur les destinées de l'humanité et la marche de la civilisation, est un objet si attachant, que sera-ce lorsqu'il s'agira de la science qui est le développement le plus élevé de l'esprit humain, et qui a exercé sur la destinée humaine l'influence la plus décisive?

Dans la dernière leçon, nous avons défini la théologie : « La science qui discourt de Dieu et des choses divines, d'après les vérités révélées, proposées par l'Église. » La raison humaine, avons-nous dit, qui est elle-même une révélation naturelle, peut conduire l'homme jusqu'au parvis du monde divin. Mais lorsque l'homme, poussé par l'irrésistible instinct de sa nature, veut s'avancer dans ce monde et y faire des découvertes, il voit bientôt la lumière de son astre pâlir; sans guide et sans appui, il ne peut plus faire un seul pas assuré. Dieu, qui, à l'origine des choses, créa la raison par le don de la vérité, n'abandonne jamais la créature sortie de ses mains. Des révélations successives, toutes calquées sur la constitution de la nature humaine, sont venues continuer et achever l'éducation du genre humain; et

Dieu est toujours présent au milieu de la société qu'il a rendue dépositaire de ses manifestations.

Ces révélations divines sont des faits historiques qui occupent le premier rang dans les annales de l'humanité; des faits prouvés et vérifiables par leurs caractères et par leurs résultats. Lorsque l'homme s'est convaincu de la vérité et de la divinité de ces grands faits, lorsqu'il a ouvert son cœur aux impressions divines de la grâce, il fait acte de foi à la parole divine. Cet acte, cette foi, crée en lui, si j'ose m'exprimer ainsi, un sens, un organe nouveau, capable de le mettre en rapport avec le monde supérieur et divin, que la raison entrevoit, mais où il ne lui est pas donné de pénétrer. Cette foi est une lumière nouvelle qui purifie, fortifie la raison et l'élève au-dessus d'elle-même. Loin d'être détruite par la foi, la raison est donc ennoblie et agrandie par elle : la foi conduit l'homme à l'intelligence. Alors une science nouvelle, une science toute spéciale sort de la foi : cette science, Messieurs, vous le savez, c'est la théologie. La raison, appuyée sur la foi, s'appropriant les données, les principes, les vérités révélées, les dispose, les développe, les prouve, les explique : ainsi est constituée la science théologique, ou la théologie philosophique.

Dans la théologie, nous voyons donc deux objects bien distincts : des vérités données, révélées; des dogmes contenus dans l'Écriture et

dans la tradition, proposés par l'Église et souvent rigoureusement définis par elle. Cette partie est éternelle, immuable, invariable. C'est la base posée par Dieu lui-même, base immobile, qui voit passer à ses pieds les générations humaines, et qui, souvent battue par les flots tumultueux de la pensée, reste toujours inébranlable à leurs coups. Rendons grâces à Dieu, Messieurs, d'avoir posé à côté des principes nécessaires, éternels, immuables de la raison, d'autres doctrines plus élevées, et douées aussi de cette immutabilité que nous attribuons nécessairement au vrai. Ces doctrines, au milieu de cette rapidité, de cette fluidité des pensées et des choses humaines, participent du caractère de l'absolue immutabilité de Dieu; là est une preuve frappante de leur origine divine.

Sur cette base absolument divine s'élève le travail de la raison humaine, qui forme le second objet de la théologie. Ce travail est soumis à toutes les conditions des choses humaines, au développement, à la mutation, à la succession, au progrès. C'est pour cela que la théologie a une histoire, et que nous pouvons vous raconter ses phases diverses.

Quels ont été, Messieurs, dans la succession des âges chrétiens, car nous nous renfermons dans cette période, les actes de la raison humaine appliquée à l'objet divin de la révélation? Comment ces vérités ont-elles été exposées, dévelop-

pées, prouvées, expliquées? Quelle méthode a-t-on suivie dans ces travaux divers? Quelle philosophie nouvelle de Dieu et de l'homme en a-t-il surgi? Quelle action cette philosophie a-t-elle exercée sur la marche générale de la civilisation, et sur le perfectionnement de la nature humaine?

Voilà certes, un grand, un beau sujet d'études, bien propre à vous affectionner de plus en plus à la théologie, à vous en faire comprendre toute l'excellence. Ce sujet ne sera traité que d'une manière extrêmement rapide et sommaire; nous ne ferons même que l'esquisser et que dessiner çà et là quelques traits de ce grand tableau [1].

Pour mettre quelque ordre dans cet exposé, je diviserai l'histoire de la théologie en trois grandes époques : la première, qui s'étend jusqu'au VIe siècle; la deuxième, qui embrasse tout le moyen âge; la troisième enfin, qui traite des temps modernes. Aujourd'hui nous ne nous occuperons que de la première époque.

Vous n'ignorez pas, Messieurs, que la plupart des premiers disciples des apôtres, la plupart des premiers chrétiens furent des hommes simples et sans culture, des hommes du peuple. Saint Paul

[1] Nous prions le lecteur de ne jamais perdre de vue cet avertissement dans les deux leçons consacrées à l'histoire de la théologie; il ne s'agit pas même ici d'un sommaire complet où ne seraient omis aucun fait ni aucun personnage important. Quoique nous sentions toutes les lacunes de ce rapide exposé, nous laissons cependant subsister ces leçons, dans la persuasion qu'elles pourront être utiles.

lui-même nous apprend qu'il n'y avait pas dans la communauté chrétienne un grand nombre d'hommes riches et nobles : *non multi divites, non multi nobiles*. Si de temps en temps il se joignait à ces premiers fidèles des hommes et des femmes illustres, des membres de l'aréopage d'Athènes ou du sénat de Rome, des personnages consulaires, c'était une exception. De là, la simplicité et la grandeur de ce premier âge. L'œuvre que le christianisme accomplissait au Ier siècle était de préparer un monde nouveau, en jetant bien profonde la base sur laquelle il devait s'élever. Cette base était la foi, la foi, capable de vaincre toutes les résistances, tous les obstacles; et là se trouve le caractère de cette époque d'origine et de formation. Ce Ier siècle fut et devait être beaucoup plus pratique que spéculatif, beaucoup plus à l'action qu'à la parole. La doctrine était perpétuée par une tradition orale et vivante; elle était concentrée dans quelques paroles graves et simples qui ont retenti jusqu'à nous, dans le symbole des apôtres, premier abrégé de la théologie chrétienne. La foi se prouvait alors d'une manière bien simple et bien efficace. Les témoins de la vie, de la mort, de la résurrection de l'Homme-Dieu, étaient là, vivants, répandus dans le monde entier; ils disaient : Voilà ce que nous avons vu. Voulez-vous vous assurer la paix de l'âme? voulez-vous arriver au vrai bonheur? croyez. S'élevait-il quelques discussions parmi les premiers fidèles, un

mot sorti de la bouche d'un apôtre ou d'un premier disciple les terminait pour tous les hommes sincères. Enfin, cette foi se justifiait aux yeux de tous par le renouvellement qu'elle opérait dans l'homme tout entier, par les vertus inconnues qu'elle enfantait. La paix, la fraternité, l'égalité, la charité féconde en bienfaits, tels étaient les signes qui distinguaient les chrétiens, et les preuves sensibles de la vérité de leur doctrine.

La foi avait pour se propager un moyen plus efficace que la discussion, plus puissant que l'éloquence humaine. Quel spectacle nouveau venait étonner et émouvoir ce vieux monde romain, usé de scepticisme et de vices, ce monde endormi dans le plus honteux esclavage qui eût jamais flétri la terre, lorsque le martyr était cité devant le proconsul ou l'empereur! Écoutez, Messieurs, dans un seul fait tous les faits de ce genre. « Trajan, après avoir vaincu les Daces, passa en Orient, la neuvième année de son empire, 106 de Jésus-Christ, marchant en Arménie pour combattre les Parthes. Comme il était à Antioche, Ignace, disciple des apôtres et évêque de cette ville, fut amené devant lui. « Qui es-tu, malheu-« reux, lui dit l'empereur, qui méprises nos ordres « et persuades aux autres de se perdre ? » Ignace ayant dit son nom de *Théophore,* qui signifie porte-Dieu, Trajan dit : « Qui est celui qui porte « Dieu ? » Ignace répondit : « Celui qui a Jésus-« Christ dans le cœur. » Trajan dit : « Tu crois

« donc que nous n'avons pas aussi dans le cœur les « dieux qui combattent avec nous contre nos enne- « mis ? » Ignace dit : « Tu te trompes de nommer « dieux les démons des gentils. Il n'y a qu'un dieu « qui a fait le ciel, et la terre, et la mer, et tout ce « qu'ils contiennent ; il n'y a qu'un seul Jésus- « Christ, fils unique de Dieu, au royaume duquel « j'aspire. » Trajan dit : « Tu parles de celui qui a « été crucifié sous Ponce-Pilate ? » Ignace dit : « Celui qui a crucifié mon péché avec son auteur, « et qui met toute la nature et les démons sous les « pieds de ceux qui le portent dans le cœur. » Trajan dit : « Tu portes donc en toi le crucifié ? » Ignace dit : « Oui, car il est écrit : J'habiterai et « marcherai en eux. » Trajan prononça cette sentence : « Nous ordonnons qu'Ignace, qui dit por- « ter en lui le crucifié, sera enchaîné et conduit à « Rome par les soldats, pour être dévoré par les « bêtes dans les plaisirs du peuple. » Ignace s'écria, plein de joie : « Je vous rends grâces, Seigneur, de « m'avoir honoré de la charité parfaite envers « vous, pour être chargé de chaînes de fer comme « votre apôtre Paul[1]. » Quel langage, Messieurs, et quel contraste ! « Celui-là porte Dieu qui a Jésus-Christ dans le cœur. — Nous portons dans le cœur les dieux qui combattent nos ennemis. » Deux mondes sont là en présence et en lutte ; et combien ces idées, ces sentiments, ce courage modeste

[1] Fleury, *Hist. eccl.*, t. I, liv. III.

et calme, mais invincible, devaient agir sur les esprits !

Ignace, en quittant Antioche et pendant son voyage vers Rome, écrivit aux Églises d'Asie des lettres d'adieu qui, avec l'interrogatoire que nous venons de rapporter, nous retracent, dans toute sa puissance, la grande figure de cet âge héroïque. Arrivé à Smyrne, le saint évêque, trouvant là des Éphésiens qui partaient immédiatement pour Rome et devaient y arriver avant lui, écrivit aux fidèles de cette ville pour les détourner du dessein où ils étaient d'empêcher sa mort par leurs sollicitations et le crédit dont jouissaient plusieurs d'entre eux. « Je crains, dit-il, que votre charité ne me nuise... Je n'aurai jamais une aussi belle occasion d'arriver à Dieu. Si vous ne parlez pas de moi, j'irai à Dieu ; si vous m'aimez selon la chair, je retournerai à la course. Vous ne pouvez me procurer un plus grand bonheur que d'être immolé tandis que l'autel est encore prêt... Je vous en conjure, ne m'aimez pas à contre-temps ; souffrez que je sois la pâture des bêtes, qui me feront jouir de Dieu. Je suis le froment de Dieu, et je serai moulu par la dent des bêtes pour devenir un pain tout pur de Jésus-Christ. Flattez plutôt les bêtes, afin qu'elles soient mon tombeau et qu'elles ne laissent rien de mon corps, de peur qu'après ma mort je ne sois à charge à quelqu'un. Je serai vrai disciple de Jésus-Christ, quand le monde ne verra pas même mon corps.... Dieu

veuille que je jouisse des bêtes qui me sont préparées. Je souhaite de les trouver bien prêtes, et je les flatterai afin qu'elles me dévorent promptement et qu'il ne m'arrive pas, comme à quelques-uns, qu'elles n'ont osé toucher. Si elles ne voulaient pas, je les forcerais. Pardonnez-moi, je connais ce qui m'est utile. Maintenant, je commence à être disciple. Aucune créature visible ni invisible ne m'empêchera d'arriver à Jésus-Christ; que le feu, la croix, la division de mes membres, la séparation de mes os, la destruction de mon corps, viennent sur moi, pourvu seulement que je jouisse de Jésus-Christ. Je vous écris vivant et amoureux de la mort. Mon amour est crucifié. Ce n'est point un feu matériel, mais une eau vivante qui parle en moi et me dit : Allons au Père. Je ne suis sensible, ni à la nourriture corporelle, ni aux plaisirs de cette vie. Je désire le pain de Dieu, le pain céleste, le pain de vie, qui est la chair de Jésus-Christ. Je désire le breuvage de Dieu, son sang, qui est la charité incorruptible et la vie sans fin. »

Ce langage si nouveau, cette foi si profonde, cet amour si passionné pour Jésus-Christ et pour Dieu, cet enthousiasme du martyre, convenaient bien à un homme qui avait connu personnellement Jésus-Christ lui-même, et qui avait été le disciple des apôtres! Avec la vérité des faits évangéliques, rien n'est plus naturel, tout cela se conçoit facilement. Si vous la révoquez en doute, ce

langage, ces sentiments, qui n'étaient pas d'ailleurs particuliers à un seul homme, mais communs à tous les chrétiens de cet âge, sont à jamais une énigme inexplicable.

Mais revenons à notre sujet. Dans cet interrogatoire, dans cette lettre, tout le Ier siècle vit et se révèle à nos yeux. Elle y est vivante et palpitante cette foi immense et indomptable qui seule pouvait vaincre le monde ; elle y est avec son caractère propre, son élévation, sa profondeur, sa puissance de transformation et de régénération ; mais en même temps avec cette naïveté, cette simplicité étrangères à toute considération rationnelle, à toute discussion scientifique, comme il convenait bien à cet âge qui touchait aux faits générateurs de la foi, à ces faits publics, palpables, aisés à vérifier. Des faits de cette nature dispensaient d'un laborieux examen, et de longues études philosophiques. Cependant cette foi contenait déjà en germe toute la science des choses divines que le génie des Augustin, des Thomas d'Aquin, des Bossuet, développera plus tard. Toutes les beautés de la poésie et de l'éloquence chrétiennes étaient aussi renfermées dans ces simples récits, dans ces exhortations paternelles que le pontife de l'Église primitive adressait aux fidèles pressés autour de lui dans l'obscurité des cryptes et des catacombes. Tout l'art chrétien, qui plus tard couvrira la terre de ses chefs-d'œuvre, et enfantera les merveilles du moyen âge et

de la renaissance chrétienne, était en germe dans ces grossières, mais touchantes ébauches qu'on vénère avec une indicible émotion au sein des catacombes.

Le spectacle de la foi et des vertus chrétiennes devait produire son effet. Le monde s'ébranlait; il se sentait animé par un esprit nouveau; de toute part, malgré les persécutions et la puissance conjurée des prêtres, des philosophes et des Césars, on se précipitait vers l'Église; les petits et les grands, les ignorants et les savants y entraient en foule. Cependant, la doctrine nouvelle était méconnue, calomniée. Alors, des chrétiens, qui avaient été philosophes, entreprirent ces apologies fameuses que l'antiquité nous a conservées, et qui ont été les premiers essais de la défense du christianisme. N'attendez pas de moi une analyse de ces apologies; je ne puis que les caractériser d'une manière très-générale.

La vérité et l'erreur, le bien et le mal, luttent éternellement sur cette terre; c'est une des lois les plus profondes du monde. Le christianisme qui, dans le Ier siècle, n'avait guère combattu qu'en répandant son sang et en mourant, dès le IIe, appelle à lui l'érudition, la logique, l'éloquence, la raison; et alors commence entre la vérité et l'erreur une controverse qui ne doit pas avoir de fin sur cette terre. Philosophes convertis, les apologistes de ce siècle, Athénagore et Justin, développèrent dans leurs écrits

une supériorité de talent et de science qui nous étonne et nous ravit. Avec quelle puissante logique ils repoussent les accusations d'athéisme, de débauche et d'homicide qui circulaient contre les chrétiens! Toutefois ils ne se tiennent pas seulement sur la défensive, ils prouvent la vérité de la doctrine chrétienne par d'excellents raisonnements; la réalité de la révélation, par les miracles et par les prophéties. Ils s'appuient principalement sur les prophéties, parce que ce genre d'argument leur paraissait plus propre à faire impression sur leurs adversaires. Déjà brillent dans leur exposition des idées profondes et neuves touchant la nature de Dieu et celle de l'homme. Passant de la démonstration chrétienne à la discussion des doctrines adverses, ils attaquent par la logique et par l'histoire le paganisme et la philosophie. Cependant ces apologies étaient adressées aux protecteurs tout-puissants des cultes établis, aux empereurs et aux empereurs philosophes; et pendant que tout tremblait et pliait sous cette puissance formidable, ces courageux défenseurs de la foi tenaient à ces maîtres du monde un langage plein d'une noble indépendance, et plaidaient la cause de la vérité, de la justice, de la liberté. Comme ils triomphent, quand ils montrent les absurdités, les immoralités, les contradictions du polythéisme! Il est beau surtout de voir Athénagore réduisant au néant les explications allégo-

riques par lesquelles, dans ce siècle, on voulait étayer le polythéisme croulant de toute part. « Que Jupiter soit le feu, Junon la terre, Pluton l'air et Nestis l'eau, le feu, l'eau et l'air n'en seront pas moins des éléments, et aucun d'eux ne sera Dieu, ni Jupiter, ni Junon, ni Pluton. Toute organisation, toute création n'est autre que la matière divisée et façonnée par Dieu. Le feu, l'eau, la terre, l'air et la sympathie qui règne entre eux, voilà, selon Empédocle, l'universalité des choses. Sans la sympathie qui les unit, elles ne pourraient subsister; la discorde les confondrait. Comment pourrait-on faire de ces choses des dieux? L'amitié commande, suivant Empédocle, et les éléments composés obéissent. Celui qui commande, voilà le maître. Mais en attribuant une même nature à celui qui commande et à celui qui obéit, nous égalons, au mépris du bon sens, la matière corruptible, mobile et changeante au Dieu éternel, immortel et toujours semblable à lui-même[1]. »

Voulez-vous, Messieurs, entendre la conclusion de saint Justin contre la philosophie? écoutez ces belles et nobles paroles : « J'abandonne Platon, non que sa doctrine soit contraire à celle de Jésus-Christ, mais parce qu'elle ne lui est pas en tout semblable. Je porte le même jugement des autres, c'est-à-dire des disciples de Zénon,

[1] *Legatio pro christianis*, § 22, p. 298, édit. des bénédictins.

et de vos poëtes et de vos historiens. Car, voyant quelque portion de la raison divine semée partout, et sentant son harmonie avec leur propre nature, ils en ont magnifiquement parlé; mais quand ils ont accueilli, sur des points plus graves, des doctrines contradictoires, leur science n'a plus été si belle, ni si incontestable. Tout ce qui, chez les autres, a été bien pensé et bien dit nous appartient, à nous chrétiens[1] ! Mais tous ces écrivains, à l'aide du germe naturel et inné de la raison, ne purent voir qu'obscurément les réalités. Autre chose est la semence et l'image communiquées proportionnellement à notre faiblesse, autre chose l'objet même dont la communication et l'image se font en nous selon la plénitude de la grâce[2]. »

Il y avait à peine cent cinquante ans que Jésus-Christ avait quitté la terre, et déjà de telles paroles étaient adressées par les chrétiens aux maîtres du monde.

Les païens et les philosophes n'étaient pas les seuls adversaires du christianisme; il y avait aussi les juifs. Le dialogue de saint Justin avec Tryphon nous montre l'argumentation tirée des prophéties qu'on employait déjà, avec tant d'art et de puissance, contre cette nation coupable. Quant à la polémique contre les hérétiques, nous apprenons, par les ouvrages de saint Irénée et de Tertullien, que la controverse catholique était

[1] Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστί.
[2] *Apologia*, 2, § 13, p. 97, édit. des bénédictins.

dès lors tout appuyée sur l'autorité des traditions apostoliques.

Nous venons de voir le christianisme se montrer au grand jour, employer à son profit toutes les connaissances humaines, parler à la raison et à l'intelligence. Le moment d'un développement bien plus scientifique, bien plus éclatant est arrivé pour lui. Alexandre le Grand avait fondé, près de l'embouchure du Nil, une ville dont il voulait faire le point de jonction de l'Orient et de l'Occident. Fidèle à sa destinée, Alexandrie accueillait dans son sein tous les peuples, toutes les doctrines, toutes les erreurs. De bonne heure le christianisme y avait eu de nombreux disciples. Dans l'Église fondée par saint Marc il avait toujours existé une école de lettres chrétiennes, qui acquit un éclat nouveau lorsqu'elle fut gouvernée par Pantène, philosophe stoïcien devenu chrétien, et ensuite par Clément, platonicien converti. Cette école, qui a exercé une si grande influence sur la théologie, mérite de nous arrêter un instant. Une succession de maîtres, tels que Pantène, Clément, Origène, tous hommes de sainteté et de génie; la rivalité avec les écoles des juifs et des païens, nombreuses et célèbres dans cette ville; l'activité immense des esprits dans ce centre intellectuel du monde; toutes ces causes contribuèrent à donner à l'école chrétienne d'Alexandrie le premier rang parmi toutes les autres, qui déjà étaient fondées dans

l'Église. Elle se signala par de grands et d'importants travaux : pour me borner, je me contenterai de vous donner un aperçu de ceux d'Origène, le plus célèbre de ses docteurs.

La fondation de l'exégèse biblique, de nouveaux développements donnés à la controverse, l'essai d'une systématisation complète de la doctrine révélée, enfin la première élaboration de la philosophie théologique; tels sont les titres d'Origène à la reconnaissance de la religion et des lettres. Ce grand homme donna une édition des textes sacrés à plusieurs colonnes, afin qu'on pût comparer entre elles les différentes versions. De là les *tétraples*, les *hexaples* et les *octaples*, suivant le nombre des colonnes. Il ne se borna pas à procurer l'exactitude et la pureté des textes; ses savantes et éloquentes homélies étaient un commentaire dogmatique et moral des livres saints. Avec Origène, la controverse fit un pas en avant; elle s'agrandit et se précisa. Dans son livre contre Celse, le docteur alexandrin ne se contente pas de détruire les objections particulières de ce philosophe, il en sape les fondements et établit solidement la religion chrétienne, non par des raisonnements abstraits, mais par des faits, par les prophéties qui ont promis Jésus-Christ, par les miracles de l'Évangile et par les mœurs des chrétiens. On trouve dans cet écrit toute la preuve moderne tirée du témoignage apostolique. Dans le livre *des Principes*, Origène jeta les bases d'un

exposé méthodique de la doctrine révélée et d'une philosophie chrétienne. Il avait été précédé dans cette carrière par saint Théophile d'Antioche. Mais nul de son temps ne poussa ces travaux aussi avant que lui. Altéré par les hérétiques, le livre *des Principes* ne nous est pas parvenu tel qu'il est sorti des mains de son auteur, de sorte qu'il est difficile de se faire une idée bien juste de la doctrine de ce beau génie.

Mais un objet plein d'intérêt pour nous est la méthode d'enseignement que l'on suivait dans cette école d'Alexandrie, présidée par de tels maîtres, et où se formèrent tant de grands hommes, tant de saints et tant de martyrs. Nous devons au plus illustre disciple d'Origène, à saint Grégoire Thaumaturge, un exposé de cette méthode plein de charme. Le grand évêque de Néo-Césarée nous raconte comment Origène, après avoir préparé ses disciples à son enseignement par une suite de discours engageants, et dont ils ne pouvaient se défendre, commençait à leur donner les leçons de la vraie philosophie. « Premièrement, il les instruisait de la logique, en les accoutumant à ne recevoir ni rejeter au hasard les preuves, mais à les examiner soigneusement sans s'arrêter à l'apparence ni aux paroles dont l'éclat éblouit, ou dont la simplicité dégoûte, et à ne pas rejeter ce qui semble d'abord un paradoxe et se trouve souvent le plus véritable; en un mot, à juger de tout

sainement et sans prévention. Ensuite il les appliquait à la physique, c'est-à-dire à la considération de la puissance et de la sagesse infinies de l'auteur du monde, si propre à nous humilier. Il leur enseignait encore les mathématiques, principalement la géométrie et l'astronomie, et enfin la morale, qu'il ne faisait pas consister en vains discours, en définitions et en divisions stériles, mais il l'enseignait par la pratique, leur faisant remarquer en eux-mêmes les mouvements des passions, afin que l'âme, se voyant comme dans un miroir, pût arracher jusqu'à la racine des vices, et fortifier la raison qui produit toutes les vertus. Aux discours il joignait les exemples, étant lui-même un modèle de toutes les vertus. Après les autres études, il les amenait à la théologie, disant que la connaissance la plus nécessaire est celle de la première cause. Il leur faisait lire tout ce qu'en avaient écrit les anciens, soit poëtes, soit philosophes, grecs ou barbares, excepté ceux qui enseignaient expressément l'athéisme. Il leur faisait tout lire, afin que, connaissant le fort et le faible de toutes les opinions, ils pussent se garantir des préjugés; mais il les conduisait dans cette étude, les tenant comme par la main, pour les empêcher de broncher et pour leur montrer ce que chaque secte avait d'utile, car il les connaissait toutes parfaitement. Il les exhortait à ne s'attacher à aucun philosophe, quelque réputation qu'il eût, mais à Dieu et à ses prophètes. Ensuite il leur

expliquait les saintes Écritures, dont il était le plus savant interprète de son temps[1]. » Dans cette explication, il leur donnait la suite et l'ensemble de toute la doctrine chrétienne, et élevait leurs âmes à l'intelligence des vérités révélées.

Il faut en convenir, Messieurs, cette méthode était large et puissante : elle embrassait l'encyclopédie de toutes les connaissances alors existantes, et les ramenait toutes à leur centre, qui est Dieu. La théologie était comme le couronnement et le faîte de tout l'édifice scientifique. Cette méthode sans doute était propre à féconder l'esprit, à fortifier l'âme, à développer toutes les vertus. Mais elle avait encore un plus haut mérite, celui de former des martyrs; vous savez que l'école d'Origène fut appelée une pépinière de martyrs. Des méthodes semblables étaient suivies dans les autres écoles chrétiennes, dont les bornes de cet exposé ne nous permettent pas de parler. A peine au monde depuis deux siècles, le christianisme était déjà arrivé à ces résultats. Pendant que tout croulait autour de lui, pendant que le néoplatonisme et l'éclectisme alexandrins se livraient à une spéculation sans principe et sans règle, et aboutissaient à des extravagances, le christianisme, nourri de cette foi puissante qui était son principe vital, fortifié par les luttes sanglantes du martyre, développé par les mâles exercices de

[1] Fleury, *Hist. eccl.*, t. II, liv. v.

cette méthode si rigoureusement scientifique et rationnelle, préparait au monde des idées, des caractères, des sentiments nouveaux, une civilisation nouvelle. Aussitôt que la paix va être donnée à l'Église, vous allez voir cette civilisation fleurir avec un éclat, une richesse, une abondance qui dépassent, sous certains rapports, tout ce que le monde avait connu; et le caractère incommunicable de cette rénovation, qui arrêtera un moment le monde sur le penchant de sa ruine, sera de proclamer toutes les vérités, et de faire naître toutes les vertus.

Un demi-siècle après la mort d'Origène, Constantin pacifiait l'Église.

Ici, Messieurs, s'ouvre une carrière immense, que je puis à peine parcourir. La théologie va tout animer, tout inspirer, tout féconder; mais avant de parler de ce qu'elle fit, disons un mot de ce qu'elle était.

Les noms des grands hommes qui furent l'ornement du IVe et du Ve siècle de l'Église sont dans toutes les bouches, et on ne peut les prononcer sans se représenter l'image du génie et de la plus pure vertu. L'Orient avait Athanase, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Chrysostome; l'Occident se glorifiait de Jérôme, d'Ambroise, d'Augustin, de Paulin de Nole, de Léon le Grand. A côté de ces grands hommes, il y en avait d'autres qui possédaient aussi les talents de l'esprit et les dons de la sainteté. La théologie s'enrichit de

tous les travaux de ces hommes et se développa avec une étonnante puissance. Saint Jérôme, continuant Origène, traduisait l'Écriture sainte et l'expliquait par de savants et profonds commentaires. Eusèbe de Césarée créait l'histoire ecclésiastique. La morale évangélique, exposée dans un style noble et digne par saint Ambroise, parée de toutes les richesses et de tous les ornements de la plus haute éloquence par saint Chrysostome, laissait bien loin derrière elle Socrate, Cicéron et Sénèque. La théologie dogmatique surtout atteignit de grandes et magnifiques proportions. Les hérésies de ces siècles, l'arianisme, le pélagianisme, qui voulaient implanter au sein du christianisme un vague et inutile déisme, propre à ramener le monde au paganisme, fournirent aux docteurs chrétiens l'occasion d'approfondir les dogmes fondamentaux du christianisme, d'en pénétrer les idées, d'en déduire toutes les conséquences, d'en expliquer toute la philosophie divine. Ainsi les travaux antérieurs furent complétés.

Sai t Athanase, dont le nom rappelle toute la puissance de la volonté et du caractère portée au degré qui fait le héros, Athanase, à la vie duquel s'attache un intérêt si dramatique, et qui soutint contre le monde arien, contre ses empereurs et ses évêques, une lutte de quarante ans, où il n'eut d'autre appui que son génie et ses vertus, et dont cependant il sortit victorieux, Athanase développa le dogme de la Trinité avec une rigoureuse lo-

gique, et montra l'accord parfait, l'harmonie des idées chrétiennes touchant ce mystère, qui jette sur la nature divine de si vives clartés.

Quelques années après, un homme, non moins grand qu'Athanase par le génie, et qui avait peut-être sur lui la supériorité de l'imagination et de la sensibilité, saint Augustin, fut amené, par les hérésies qu'il eut à combattre, à développer sous toutes ses faces, le dogme de la création, ou du rapport du créé et de l'incréé, du fini et de l'infini. Et qui mieux que le grand évêque d'Hippone a su pénétrer l'incommunicable perfection, la souveraineté absolue, la toute-puissance de l'Être suprême ?

Ainsi, sous l'influence du dogme chrétien, la nature divine était mieux connue ; il se formait une véritable théologie. L'esprit humain se trouvait débarrassé de ces graves, de ces universelles erreurs, que les plus grands philosophes n'avaient pas su éviter, et qui cependant altéraient essentiellement la notion de Dieu, et rendaient impossible tout progrès dans les choses divines.

D'un autre côté, le dogme de l'Incarnation, exposé, expliqué par tous les Pères à la fois, ce grand dogme qui n'est que l'unité personnelle de la nature divine et de la nature humaine dans l'Homme-Dieu, montrait à l'homme l'union divine comme sa fin, et éclairait d'une vive lumière la destinée humaine, en donnant la vraie notion du bien, et celle du mal. La dignité hu-

maine agrandie, des rapports nouveaux entre Dieu et l'homme, tels étaient les résultats pratiques de ce mystère. Ainsi tandis que la connaissance de Dieu était accrue par le dogme de la Trinité, une plus haute science de l'homme sortait de celui de l'Incarnation. La sagesse antique se voyait dépassée par les disciples de la croix, et l'humanité faisait un pas essentiel dans la route qui la mène à Dieu.

De pareils progrès ne pouvaient se réaliser dans la région des idées sans que la forme elle-même fût élevée, ennoblie. Alors naquirent la poésie et l'éloquence chrétiennes. Tandis que les Ausone et les Libanius amusaient un public frivole par une poésie vaine et puérile, ou par une éloquence vide et froide, la poésie chrétienne, la poésie de l'âme, trouvait déjà de dignes interprètes dans Synésius, saint Paulin de Nole, saint Grégoire de Nazianze surtout; et l'éloquence, après avoir produit saint Chrysostome, n'eut rien à envier, même pour la forme, à la tribune antique, d'ailleurs inférieure à la chaire chrétienne par les idées et par les sentiments.

Les grands hommes et les grands saints dont je viens de rappeler les noms étaient tous les pères et les bienfaiteurs des peuples. Avocats-nés, protecteurs naturels des pauvres, des faibles et des petits, dans un temps de dégradation profonde et de calamités terribles, ils interposaient sans relâche, en faveur de la justice et de la liberté,

l'autorité dont ils jouissaient, l'immense crédit que leur avaient acquis leurs lumières et leurs vertus. Tous ces faits vous sont connus; je n'ai pas besoin de vous les rappeler en détail.

Que le christianisme me paraît beau, quand je le vois, à cette époque, éclairant, consolant, protégeant l'humanité ! Au milieu d'une civilisation corrompue et décrépite, au milieu des ruines d'un monde, il fait naître une science nouvelle, un art nouveau; il développe les plus nobles caractères, les plus magnifiques vertus. Il aurait sauvé l'humanité, si l'humanité avait voulu se laisser pleinement transformer par lui. Les Barbares auraient été repoussés ou convertis; la marche de la civilisation n'aurait pas été interrompue. Mais ce despotisme brutal qui, depuis quatre siècles, pesait sur le monde, ne voulut pas abandonner toutes ses traditions d'orgueil, d'égoïsme et de violence. Il y avait au fond des mœurs publiques un paganisme secret qui résistait à l'action régénératrice du christianisme. Cette société était condamnée; elle devait périr; et la civilisation chrétienne, qui venait de jeter un éclat si pur et si beau pendant le IVe et le Ve siècle, s'effaça et disparut avec elle, pour renaître ensuite et accomplir ses destinées.

Cette première époque de la théologie, où nous venons de voir son origine, ses progrès et ses résultats, vient se résumer et se concentrer tout entière dans une grande œuvre, composée

dans le ve siècle; je veux parler de la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Dans cet ouvrage, la théologie, la philosophie, l'histoire s'aident et s'éclairent les unes par les autres. Saint Augustin embrasse l'ensemble du développement de l'humanité, pose la loi qui préside à ses destinées et décrit la lutte éternelle de la vérité et de l'erreur, du bien et du mal. « Deux amours, dit-il, ont bâti deux cités : l'amour de soi-même, poussé jusqu'au mépris de Dieu, a élevé la cité de la terre ; l'amour de Dieu, poussé jusqu'au mépris de soi-même, a été l'architecte de la cité céleste. » La philosophie de l'histoire a été fondée par saint Augustin; elle ne pouvait naître qu'au sein du christianisme. Un jour Bossuet reprendra l'œuvre de l'évêque d'Hippone et la marquera du sceau de son génie.

Malgré cette vaste synthèse, et quelques autres essais de coordination de la doctrine chrétienne[1], les grands siècles théologiques que nous venons de parcourir ne connurent pas un système scientifique complet qui embrassât dans son ensemble, Dieu, l'homme, le monde. Plusieurs parties de la science existaient, mais elles n'avaient pas reçu encore le lien qui devait les unir, pour en former un tout harmonique. Dans la prochaine leçon, en poursuivant l'histoire de la théologie, nous apprécierons les essais d'un autre âge.

[1] Nous parlons des travaux d'Origène, de saint Théophile d'Antioche, et de saint Isidore de Séville.

TROISIÈME LEÇON.

SUITE DE L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE.

Deuxième époque ; le moyen âge. — Malgré toutes les calamités qu'entraîna l'irruption des Barbares, la suite des écoles et de l'enseignement théologique se maintient ; caractère de cet enseignement ; tentatives pour dresser un corps complet de doctrine. — Réveil des études au XI[e] siècle ; renouvellement de la philosophie chrétienne dans l'abbaye du Bec ; saint Anselme. — Origine de la scolastique ; philosophie qu'elle engendre ; rapports de l'Église avec cette philosophie. — La scolastique appliquée à la théologie ; la méthode scolastique arrive à son apogée dans saint Thomas d'Aquin : *la Somme théologique*. — Après saint Thomas, la scolastique dégénérée ; jugement sur cette méthode. — Troisième époque : les temps modernes. — La réforme et son action sur la théologie ; grand développement d'érudition et de science. — Bacon et Descartes ; alliance de la théologie avec la philosophie cartésienne. — Le rationalisme moderne ; rupture de l'alliance de la théologie et de la philosophie ; ses résultats. — Nécessité d'une nouvelle alliance entre la théologie et la science.

Dans la dernière leçon, j'ai conduit l'histoire de la théologie jusqu'à la fin du V[e] siècle. Nous avons admiré la richesse, la fécondité, l'élévation de cette civilisation nouvelle, développée par le christianisme. Quels changements, Messieurs, sur la scène historique après ces siècles de gloire ! Le torrent dévastateur de la barbarie répandit sur le monde des calamités sans nombre. Les campagnes ravagées, les cités détruites, les populations livrées aux horreurs du massacre, et n'échappant à la mort que pour tomber dans la misère et l'esclavage, tel est le tableau que nous

présente cette lamentable époque. La science théologique, qui, pour se développer et fleurir, a besoin comme toutes les sciences et tous les arts, de paix, de liberté, de loisir, d'émulation, ne survécut pas au naufrage de la civilisation. Elles s'éteignirent ces brillantes écoles qui avaient décoré d'un si beau lustre le IVe et le Ve siècle de l'Église. Les yeux fixés sur cette cité céleste, qu'il avait si éloquemment décrite et qu'il ne cessait de contempler au milieu des calamités qui désolaient la terre, saint Augustin mourut pendant que les Vandales tenaient sa ville épiscopale assiégée. Durant de longs siècles, les rivages de l'Afrique n'auront plus d'écho pour la science et l'éloquence chrétiennes. Les écoles de l'Italie, de l'Espagne et des Gaules eurent le même sort que celles de l'Afrique. Moins exposé aux incursions des Barbares, l'Orient conserva plus longtemps les traditions scientifiques; mais en proie à ce fatal esprit d'argutie théologique qui désolait alors cette Église, il arrivait à la barbarie par une autre voie, lorsque le sabre de l'islamisme vint imposer silence à de vaines disputes.

L'école de Rome jeta un dernier éclat avec saint Grégoire le Grand; mais à partir de la mort de ce pape, avec quelle rapidité la décadence ne marcha-t-elle pas, puisque, moins d'un siècle après, le pape saint Agathon écrivait en ces termes, au sixième concile général, en parlant des légats qu'il envoyait pour y présider :

« Nous ne les envoyons pas par la confiance que nous avons en leur savoir; car, comment pourrait-on trouver la science parfaite des Écritures, chez des gens qui vivent au milieu des nations barbares, et gagnent à peine leur subsistance de chaque jour par leur travail corporel? Seulement nous gardons avec simplicité de cœur la foi que nos pères nous ont laissée[1]. »

Les Barbares, il est vrai, se convertirent; mais en devenant chrétiens, ils ne quittèrent pas entièrement leurs anciennes mœurs; ils demeurèrent pour la plupart légers, emportés et violents; continuèrent longtemps dans leur mépris pour les lettres et les arts, ne s'occupant guère que de chasse et de guerre. De là l'ignorance qui s'établit et régna dans ces siècles, même chez les Romains, car les mœurs de la nation dominante prévalent presque toujours.

Cependant, Messieurs, ce serait une grande erreur de croire que les études furent entièrement abandonnées, et la théologie tout à fait négligée. La théologie a toujours été enseignée, étudiée; et la succession des écoles n'a jamais été entièrement interrompue.

Ainsi, pendant que les études s'affaiblissaient dans le reste de l'Europe, le moine saint Augustin, envoyé en Angleterre par le pape saint Grégoire, y fondait une école qui conservait les

[1] Fleury, *Hist. eccl.*

lettres chrétiennes. De ces écoles d'Angleterre et d'Irlande sortit saint Boniface, l'apôtre de l'Allemagne, fondateur lui-même des écoles de Mayence et de Fulda. L'Angleterre donna ensuite à la France, réveillée par le génie de Charlemagne, Alcuin qui, dans son école de Tours, forma d'illustres disciples. Alcuin fonda aussi l'école du palais de Charlemagne, très-célèbre encore sous Charles le Chauve. Ce mouvement d'études donna naissance aux écoles de Saint-Germain de Paris, de Saint-Germain d'Auxerre, de Corbie, de Reims, de Lyon. Les ravages des Normands, les guerres et les malheurs des derniers temps de la dynastie carlovingienne interrompirent de nouveau les études et ruinèrent plusieurs écoles. Mais pendant que les Normands désolaient les provinces maritimes de la France, les études se conservèrent dans les églises et les monastères les plus reculés, vers la Meuse, le Rhin, le Danube et au delà; dans la Saxe et le fond de l'Allemagne où elles fleurirent sous les empereurs saxons. En France l'école de Reims se soutenait toujours; et on en connaît la suite jusqu'au commencement de l'Université de Paris[1].

Ces écoles se tenaient dans les églises cathédrales et dans les monastères; plus souvent dans les monastères. L'évêque lui-même enseignait dans les écoles épiscopales, ou bien se faisait

[1] Fleury, *Histoire ecclésiastique*, *Discours depuis l'an* 600 *jusqu'à l'an* 1100.

remplacer par quelque clerc distingué. On n'enseignait pas seulement la théologie, mais on montrait aussi tous les éléments des sciences connues. Ces sciences, au nombre de sept, la grammaire, la rhétorique, la dialectique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique, formaient ce qu'on appelait le *trivium* et le *quatrivium*. Ainsi se conservaient dans ces écoles fondées par la religion tous les débris de l'ancienne civilisation, les éléments des sciences, les procédés les plus nécessaires des arts, les grands écrivains de l'antiquité profane et ecclésiastique. Mais nous ne devons nous occuper ici que de la théologie.

La théologie était étudiée dans l'Écriture et dans les Pères. Il y avait peu d'invention, peu de philosophie ; on se bornait à copier, à compiler, ou à abréger les anciens. C'est ce que nous voyons dans les écrits de Bède, de Raban et des autres écrivains de cet âge. Cependant, malgré cette disette du génie créateur et inventif, l'époque que nous passons en revue vit naître des essais d'une systématisation de la théologie plus complets que ceux que nous a offerts l'âge des Pères. Au milieu du VIIe siècle, un évêque de Saragosse, nommé Tayon, est le premier qui ait dressé un corps ou somme de théologie. Voici ce qu'en dit Mabillon : « Tayon rédigea en cinq livres, sous certains titres, tout ce qu'il trouva dans saint Grégoire touchant la théologie, sans y mêler

aucun raisonnement, ni même les témoignages des autres Pères, excepté quelques-uns de saint Augustin. Le premier livre de cette compilation traite de Dieu et de ses attributs; le second de l'Incarnation, de la prédication de l'Évangile, des pasteurs et des ouailles; le troisième, des divers ordres de l'Église, des vertus et des vices; le quatrième, des jugements de Dieu, des tentations et des péchés; et le cinquième enfin, des réprouvés, du jugement dernier et de la résurrection[1]. » L'entreprise de l'évêque de Saragosse fut renouvelée quelque temps après, au sein de l'Église grecque, par saint Jean de Damas. Il divise sa somme en quatre livres : dans le premier, il traite de Dieu et de ses attributs; dans le second, de la création et des créatures; dans le troisième et le quatrième, de l'Incarnation et des mystères, qu'il termine par la résurrection des morts. Ainsi préludait cet esprit de coordination et d'ensemble qui s'élèvera un jour à son apogée avec saint Thomas d'Aquin.

Dans l'intervalle qui s'écoula entre le VIIe et le XIe siècle, l'Église latine ne fut guère troublée par l'esprit novateur de l'hérésie. S'il y eut quelques déviations, elles furent individuelles et n'exercèrent pas une influence générale ni durable. La controverse fut toujours dirigée selon l'esprit que nous avons déjà signalé à l'époque des Pères.

[1] Mabillon, *Traité des études monastiques*.

Avec le XIe siècle, des destinées nouvelles commencent pour la science sacrée. Les études furent reprises avec ardeur, des écoles célèbres surgirent, l'Université de Paris prit naissance. C'est à cette époque que remonte l'origine de la philosophie et de la théologie scolastiques, qui ont exercé sur la pensée une influence prolongée jusque dans les temps modernes.

Mais avant de nous occuper de la scolastique, nous devons signaler le réveil de la philosophie chrétienne dans la célèbre école de l'abbaye du Bec, sous la direction de Lanfranc, et surtout de saint Anselme. Saint Anselme n'appartient pas proprement à la scolastique, quoiqu'il ait eu de grands démêlés avec un des fondateurs de cette philosophie. Ce qui me paraît caractériser la méthode d'Anselme, c'est un retour à la philosophie des anciens Pères, à cette philosophie qui part de la foi, prend dans la foi son principe et sa règle, et cherche à concevoir par l'intelligence les vérités acceptées par la foi : *Fides quærens intellectum*. En appliquant toutes les forces d'un esprit vigoureux à la méditation de la Divinité, Anselme développa cette belle démonstration de Dieu, tirée de l'idée que nous avons de la perfection infinie. Toutes nos idées, dit-il, de beauté, de grandeur, de bonté supposent une mesure commune, une idée universelle du vrai, du beau et du bon. Cette idée représente la perfection infinie et implique son existence réelle; car si elle n'existait

pas réellement, si elle ne correspondait pas à une existence réelle, elle ne serait pas l'idée de la perfection souveraine, puisqu'on concevrait une perfection plus grande que celle représentée par cette idée. Cette perfection plus grande serait la perfection souveraine, non pas possible seulement, mais existante; car il est plus parfait d'exister que d'être simplement possible.

Dans ces hautes spéculations, saint Anselme continuait saint Augustin et précédait Descartes. Les autres théories du saint archevêque sur la nature divine, la création, la Trinité, l'Incarnation sont très-remarquables aussi par la profondeur et l'enchaînement des idées.

Si saint Anselme, dans toutes ses spéculations rationnelles sur les dogmes, avait pour principe de ne s'écarter jamais de la règle de la foi; si sa maxime favorite était : « Il faut croire aux mystères de la foi avant de les sonder par la raison;.... c'est une coupable témérité de disputer contre la foi, quand l'intelligence ne sait pas atteindre la hauteur de ses vérités; » l'adversaire qu'il eut à combattre, Roscelin de Compiègne, prenait son point de départ dans un ordre purement logique, et détruisait les mystères de la foi, sous prétexte de les expliquer.

Mais pour comprendre les faits nouveaux qui se produisent avec Roscelin, le fondateur du nominalisme, il faut reprendre les choses d'un peu plus haut.

Nous avons vu que la dialectique entrait dans le cours régulier des études, tel qu'il existait depuis le VIIe siècle jusqu'au XIe. Il est prouvé que les deux premières parties de la Logique d'Aristote, les Catégories et l'Interprétation, ainsi que l'introduction de Porphyre à l'*Organum*, ont toujours été connues et étudiées en Occident dans la traduction de Boèce. Quant aux trois autres parties de la Logique d'Aristote, les Analytiques, les Topiques et les Arguments sophistiques, il n'est pas également certain qu'elles fussent généralement répandues et étudiées. Mais il existait un ouvrage qui pouvait les suppléer : c'était la Logique de Boèce lui-même, entièrement rédigée dans l'esprit de celle d'Aristote ; de sorte qu'il est exact de dire que la Logique d'Aristote a toujours été connue et étudiée, et qu'elle a présidé à l'éducation première de la pensée européenne. La Logique d'Aristote est, comme vous le savez, Messieurs, la législation même du raisonnement. L'analyse de la proposition, par le philosophe de Stagyre, est un des chefs-d'œuvre de l'esprit humain ; et les règles du raisonnement qu'il a posées sont l'expression même de la nature des choses. L'œuvre logique d'Aristote n'a point été dépassée et ne peut l'être. Il est donc heureux que la pensée se soit formée d'abord sous cette forte discipline. De grands avantages de méthode, de précision, de clarté, avantages souvent appréciés, en ont été le résultat.

L'étude de la dialectique acquit de jour en jour

plus d'importance ; à la fin du XI[e] siècle, elle devint dominante et produisit deux choses, deux grandes choses : la philosophie scolastique et une nouvelle méthode de traiter la théologie, qui a duré pendant huit siècles, qui subsiste encore dans l'enseignement ecclésiastique, et qu'on a appelée la méthode scolastique. Je vais d'abord jeter un coup d'œil rapide sur la philosophie scolastique dans ses rapports avec la théologie ; j'examinerai ensuite cette théologie scolastique qui occupe une si grande place dans l'histoire générale de cette science.

Dans sa belle Introduction aux œuvres inédites d'Abélard, M. Cousin nous a montré la philosophie scolastique sortant d'une phrase de Porphyre, traduite par Boèce.

Porphyre, dans son introduction à l'*Organum* d'Aristote, jette en passant un problème qui a eu toujours le pouvoir de tourmenter l'esprit humain et de le féconder en même temps. Ce problème a agité l'antique philosophie, divisé Platon et Aristote, et constitué l'éternelle opposition des écoles fondées par ces deux philosophes. Quoiqu'il se présente d'abord sous une forme logique ou psychologique, il renferme cependant toute la philosophie ; car de sa solution dépend celle des questions que l'homme peut élever touchant Dieu et l'âme. Ce problème est celui de la connaissance humaine. Porphyre se demande donc si les genres et les espèces, les idées universelles

existent par elles-mêmes, ou seulement dans l'intelligence. On peut poser ce problème de diverses manières; il se réduit toujours à savoir si l'âme humaine est éclairée ou non par une lumière supérieure et divine, qui lui découvre la vérité des choses. Les réponses diverses à cette question fondamentale engendrent toutes les écoles de philosophie.

Ce problème, déposé dans la traduction et les écrits de Boèce, était lu depuis plusieurs siècles, sans qu'il fixât beaucoup l'attention, sans qu'il excitât la curiosité des esprits. Mais à la fin du XI[e] siècle, il s'éveille, éclate, imprime un grand mouvement à la pensée et engendre les trois grandes écoles philosophiques du moyen âge, le nominalisme, le réalisme et le conceptualisme; et, suivant l'esprit du temps, tous ces systèmes sont bientôt appliqués à la théologie.

Je ne fais pas ici l'histoire de la philosophie; je n'ai pas à exposer les doctrines et les fortunes diverses de ces écoles : je ne les considère que dans leurs rapports avec la théologie.

Avec la philosophie scolastique se développe un fait grave, et qui aura de grandes conséquences. Cette philosophie, remarquez-le bien, Messieurs, n'avait pas pour principe unique le besoin de se rendre compte, d'expliquer plus ou moins les dogmes de la foi, regardés toujours comme incontestables et divins, le besoin de s'élever de la foi à l'intelligence. Cet usage de la

raison dans la foi a existé de tout temps ; nous l'avons trouvé chez les Pères ; nous venons d'en constater un éclatant réveil dans l'école du Bec, et dans saint Anselme : il constitue la philosophie chrétienne. Ce n'est donc pas l'usage de la raison dans la foi qui distingue la philosophie scolastique. Ce qui lui est propre, ce qui la caractérise, la grande nouveauté du XIe siècle, c'est le changement du point de départ de la science. En effet, c'est dans l'ordre logique et psychologique, dans une sorte d'expérience et d'observation, dans la conscience qu'elle prend son principe. Sans doute, la révélation, les dogmes sacrés, l'autorité de l'Église n'étaient pas niés par les philosophes scolastiques ; bien loin de là, ils s'efforçaient de mettre en harmonie avec les dogmes révélés leurs théories rationnelles ; mais enfin, si l'harmonie avec le dogme était le but avoué de leurs efforts, le terme de leur spéculation, le dogme lui-même n'était pas la base unique sur laquelle ils s'appuyaient. Ils constituaient donc une philosophie humaine et rationnelle.

Que va faire l'Église en face d'une entreprise pareille, d'une aussi grande nouveauté à cet âge ? L'Église sera toujours semblable à elle-même. Dès son origine, elle a rencontré sur sa route la philosophie humaine. Jamais sans doute elle ne lui a reconnu le pouvoir et le droit de conduire les hommes à la perfection de leur nature ; tou-

jours elle a contesté la souveraineté de la philosophie. Mais, tout en accusant l'insuffisance de la philosophie, elle a applaudi aux efforts de la raison pour se comprendre elle-même, pour s'élever à son auteur; elle a adopté toutes les vérités découvertes par l'investigation philosophique. Ainsi, les anciens Pères ont admis, développé, perfectionné toutes les vérités enseignées par Platon. Au moyen âge, l'Église fit ce qu'elle avait fait aux premiers siècles; elle vit naître la philosophie sans crainte et sans ombrage; elle l'encouragea même; ses plus grands évêques, ses plus saints docteurs se livrèrent aux spéculations nouvelles. L'Église laissa la philosophie aller dans ses voies, mais en l'avertissant qu'il y avait une barrière qu'elle devait respecter, et ne jamais franchir : cette barrière est le dogme révélé dont l'Église est dépositaire.

Cette règle est d'autant plus nécessaire que la philosophie humaine est plus sujette à s'égarer. Un principe exclusif, et par cela même erroné, étant posé, la raison en déduit les conséquences; et plus elle est forte, plus elle s'avance dans la route de l'erreur. Mais l'erreur, venant toujours se heurter au dogme par quelque côté, trouve nécessairement en lui un obstacle; et c'est pour le briser que s'arme l'orgueil de la raison : telle est l'histoire de certains philosophes scolastiques. Par son nominalisme exclusif, Roscelin fut conduit à n'admettre que des indivi-

dualités ; les individus seuls existèrent pour lui. Avec cette théorie, l'unité dans la Trinité était inconcevable; cette théorie ne pouvait se concilier avec le dogme de la Trinité ; Roscelin nia ce dogme. Abélard, quoiqu'il eût adouci le nominalisme, quoiqu'il eût inventé une espèce d'opinion mitoyenne entre le nominalisme et le réalisme, ne put aussi se tenir dans la pureté du dogme; et son éloquent antagoniste, saint Bernard, put dire de lui, avec raison : *Quum de Trinitate loquitur, sapit Arium; quum de gratia, sapit Pelagium; quum de persona Christi, sapit Nestorium.* Le réalisme devait avoir aussi ses exagérations. Guillaume de Champeaux avait dit que l'essence, en se particularisant, constituait les diverses individualités ; Amaury de Chartres tira de ce principe toutes les conséquences qu'il renfermait, et arriva au panthéisme le plus absolu.

L'Église s'opposa à ces hardis novateurs. Sans proscrire ni la philosophie, ni la méthode philosophique, tant qu'elle n'est pas exclusive, elle défendit ses dogmes avec un admirable bon sens et un tact infini, et il arriva qu'en défendant ses dogmes, elle défendit la vérité et la raison. En effet, en proscrivant le nominalisme insensé de Roscelin, elle proscrivit le sensualisme lui-même et le matérialisme; en anathématisant le réalisme absurde d'Amaury, elle anathématisa la plus dangereuse de toutes les erreurs, le panthéisme.

Ainsi, Messieurs, l'Église à cette époque, comme aux époques précédentes, et comme elle fera dans les temps postérieurs, tint toujours ce milieu qui fait sa force; et, pour trouver ce milieu, elle n'a pas besoin d'une sagesse humaine, il lui suffit de conserver pur le dépôt de ses dogmes, de repousser tout ce qui leur est contraire; car on ne peut attaquer le dogme dans son essence, sans détruire la raison elle-même.

Je ne suivrai pas la philosophie scolastique dans les âges postérieurs; nous y trouverions des faits analogues à ceux que je viens de signaler.

Vous venez de voir, Messieurs, que l'Église, tout en proscrivant sévèrement les erreurs enfantées par la philosophie sortie de la dialectique d'Aristote, s'était montrée juste et impartiale envers cette philosophie elle-même. Que fera-t-elle à l'égard de cette dialectique qui a engendré la nouvelle philosophie? L'Église adoptera pleinement la dialectique; et, l'appliquant à la théologie, elle en tirera une méthode qui renouvellera cette science, et lui fera faire sous plusieurs rapports, de grands progrès.

Dans le XIIe siècle, l'homme qui se servit avec le plus de succès de la méthode scolastique fut ce célèbre évêque de Paris, Pierre Lombard, dont le livre eut la gloire d'être commenté par tous les grands hommes du XIIIe et du XIVe siècle. C'est dans ces théologiens, surtout dans saint Thomas, qu'il faut étudier la méthode scolastique, pour

voir tout ce qu'il y avait en elle de grandeur et de puissance; et, comme nous devons nous borner, nous ne nous occuperons que de saint Thomas.

En 1257, non loin de ce lieu, dans ce quartier même, et ce souvenir n'est pas une de ses moindres gloires, l'Université de Paris accordait les honneurs du doctorat théologique à un jeune bachelier de l'ordre des Frères prêcheurs. Ce jeune homme avait expliqué pendant trois ans, au sein même de la faculté de théologie, le livre des Sentences de Pierre Lombard. Avant d'enseigner, il avait étudié pendant neuf ans à Cologne et à Paris même, sous le maître le plus célèbre du temps, cet Albert à qui son siècle donna le nom de Grand. L'enseignement du jeune bachelier avait eu un grand succès. Un intérêt immense s'attachait à sa personne. Ce jeune professeur, revêtu de l'habit dominicain, était petit-neveu du puissant empereur Frédéric Barberousse, et cousin de l'empereur alors régnant, ce brillant Frédéric II, si célèbre par ses qualités et par ses vices; il descendait par sa mère des anciens rois normands de Sicile; son père était comte d'Aquino, au royaume de Naples. On racontait du jeune Thomas des choses étranges : que ses parents, pour le détourner de sa vocation, l'avaient enlevé et tenu prisonnier pendant un an dans un château; qu'une femme ayant été introduite dans sa chambre, il l'avait poursuivie avec un tison enflammé à la main; qu'il avait gagné à la vie religieuse

deux de ses sœurs qui cherchaient à l'en détourner lui-même. On disait aussi que, pendant ses études à Cologne, il se montrait si absorbé, si taciturne que ses condisciples lui avaient donné le nom de *Bœuf muet de Sicile;* et alors son maître avait prédit qu'un jour les mugissements de sa doctrine rempliraient le monde. Les succès du nouveau docteur justifièrent cette prédiction. Après avoir professé dans l'Université de Paris, Thomas enseigna avec le même éclat dans plusieurs villes d'Italie. On était si ravi de l'entendre, qu'on se disputait l'avantage de le posséder; et, lorsqu'en 1272 le roi Charles de Sicile eut obtenu du chapitre général des Frères prêcheurs que Thomas vînt enseigner à Naples, l'Université de Paris écrivit à ce chapitre pour redemander avec les plus vives instances son docteur; mais le roi l'emporta. Cependant Naples ne devait pas posséder longtemps Thomas. Appelé au concile général de Lyon, il mourut en s'y rendant à Fosse-Neuve, presque à moitié chemin de Naples à Rome, et non loin de ce château de Roche-Sèche, où probablement il était né, et où il avait été retenu prisonnier par ses frères. Saint Thomas n'était âgé que de quarante-neuf ans quand il mourut; il avait enseigné pendant vingt ans; et on reste confondu, quand on songe que c'est pendant un si court espace de temps qu'il a composé les nombreux ouvrages que nous possédons de lui, et qui forment dix-sept volumes

in-folio. Le plus important de ces écrits est celui qu'il composa le dernier. A l'âge de quarante et un ans, le grand docteur voulut résumer toutes ses pensées, et élever un monument à la science théologique : c'est l'ouvrage connu sous le nom de *Somme*, et dont je dois vous donner une idée.

La théologie est la science de Dieu, de l'homme et de la nature, dans leurs rapports les plus profonds, les plus mystérieux. Portée sur les ailes de la foi, et guidée par le flambeau de la divine parole, la théologie s'élève vers le monde divin pour y étudier la nature divine. Comme Moïse sur le Sinaï, elle contemple, sous les voiles des mystères, les lois mêmes de l'Être divin. Illuminée du rayon céleste, elle descend l'échelle de la création, et éclaire de la lumière empruntée à son éternel foyer les êtres divers qui la composent. Sur cette route descendante, elle trouve d'abord le monde des esprits purs, des intelligences célestes. Ce monde réfléchit de la manière la plus parfaite, et autant que le comportent les limites du fini, la vie, la perfection, la félicité de Dieu même. A l'extrémité opposée à ce monde se trouve celui des corps avec ses lois, ses forces, les myriades d'êtres qu'il renferme, pâles reflets, mais reflets pourtant de l'éternelle beauté. Entre ces deux mondes est celui de l'humanité, qui participe à l'un et à l'autre. Ces trois mondes sont liés entre eux, et avec leur cause suprême, par une infinité de rapports. Ces rap-

ports constituent deux ordres essentiellements différents, et qui cependant sont unis entre eux et correspondent dans une magnifique unité, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Puis, au sein de l'œuvre de Dieu, naît, par le jeu de la liberté créée, l'œuvre de l'homme. Alors se développe ce mélange de vérité et d'erreur, de bien et de mal, qui constitue l'histoire humaine. Mais le mal n'existe sur la terre et dans l'humanité qu'à la condition d'y être combattu et réparé. Dieu seul peut le guérir; et, pour arriver à ce but, il institue une série de moyens qui forment une création nouvelle au sein de la première. Ainsi tout se complique, mais tout s'agrandit. Voilà, Messieurs, le vaste champ de la théologie; il touche à Dieu et à l'atome. Au milieu de ce XIII[e] siècle, si grand par la foi et la charité, la poésie et les arts, un homme se rencontra capable de concentrer dans sa vaste pensée l'immensité de ces idées, de ces rapports, et de les reproduire dans une fidèle image : la *Somme théologique* fut créée.

Ce livre embrasse tout, Messieurs, j'ose le dire. Y a-t-il une vérité dans l'Écriture et dans la tradition, une idée dans la conscience, que dis-je! une erreur dans l'opinion qui n'aient été remuées, maniées par l'intelligence qui l'a dicté? Comme ce livre procède dans sa marche! quelle hardiesse! quelle puissance! Saint Thomas ne se propose pas d'autre plan que celui même de l'univers. D'abord il s'élève à Dieu, et nous présente

la nature divine dans son essence, dans ses perfections, dans sa vie incommunicable. Nous voyons ensuite la création sortant de Dieu, marquée de son sceau, le reproduisant en quelque sorte. Dans cette création, nous traversons le monde angélique et le monde matériel pour arriver à l'homme. Saint Thomas l'étudie dans ses deux natures et dans sa destinée. La destinée humaine, la fin de l'homme lui découvre sa loi. De la loi de l'homme se déduisent tous les devoirs, toutes les vertus, la constitution de la famille et de la société. Mais à côté de la loi de justice et d'amour se trouve l'égoïsme qui engendre le péché, le vice, le mal. Cette filiation hideuse de l'égoïsme est décrite par le saint docteur avec une analyse qui en montre jusqu'aux fibres les plus cachées. Il faut un moyen à l'homme pour se guérir, se justifier et atteindre à sa fin; alors saint Thomas raconte les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption en eux-mêmes et dans toutes leurs conséquences. Il voulait terminer son livre en éclairant par la lumière de sa haute contemplation tous les mystères de la vie future.

Voilà, Messieurs, un vaste ensemble, une majestueuse synthèse. Mais ne croyez pas qu'une vue aussi étendue, aussi générale, fasse rien perdre au saint docteur des plus minutieux détails. Comme le Dieu qui l'éclaire, il voit le tout dans son ensemble et dans ses moindres parties. Toutes les questions sont traitées dans ce livre;

et sur chaque question, toutes les opinions anciennes et modernes, qui s'y rapportent, y sont posées dans une série de propositions, et ensuite discutées et réfutées. La thèse est opposée à l'antithèse; elle est expliquée, prouvée par l'Écriture, la tradition, la raison, l'autorité même de la philosophie. Là, en quelques mots courts, précis, substantiels, clairs, transparents comme le cristal des eaux, comme l'azur des cieux, éclatent de ces traits de lumière, de ces éclairs de génie qui soulèvent le voile des mystères, et nous font passer de la simple foi à la science de la foi. Et toutes ces myriades de propositions sont liées, enchaînées les unes aux autres, contenues les unes dans les autres. Figurez-vous, Messieurs, un arbre majestueux sortant du sol, élevant ses tiges, étendant ses branches, développant ses feuilles, ses fleurs et ses fruits : voilà l'unité de la *Somme théologique*. Ce qui me frappe le plus dans ce livre, c'est ce bon sens toujours calme, toujours impartial, éloigné de tout système exclusif, adoptant tout ce qui est vrai, approuvant tout ce qui est bon; ce bon sens infini que je ne retrouve ensuite que dans Bossuet et Leibnitz. Je cherche dans l'antiquité, dans les temps modernes, une œuvre que je puisse comparer à celle-là, une œuvre qui réunisse la même vue d'ensemble à la même puissance de détail, une si haute unité jointe à une variété aussi féconde; je n'en trouve pas. Et cependant je ne veux pas dire que tout y soit parfait, que tout

y soit complet. On y trouve plus d'une fois les traces du temps, des questions oiseuses, des raisonnements faibles; tout ce qui a rapport à la connaissance de la nature se ressent de l'imperfection de la science à cette époque; Aristote y occupe une trop grande place. Enfin, ce grand monument de l'esprit humain et de la science théologique, comme la plupart de ces superbes cathédrales dont il fut contemporain, est resté inachevé, pour attester à la fois la puissance et la faiblesse de l'homme.

Je viens de nommer Aristote, et j'ai déjà dit que la dialectique du Stagyrite avait eu une grande part dans la formation de la méthode scolastique. Personne sans doute n'imaginera que la puissante synthèse que nous venons d'admirer soit due à l'influence d'Aristote. Non, elle est purement chrétienne; elle ne pouvait même se développer que sous l'action du dogme chrétien. Il est bien évident aussi que la philosophie de la *Somme*, dans tous ses grands principes, bien loin d'appartenir à Aristote, est contraire à sa métaphysique. La métaphysique d'Aristote a été condamnée, proscrite par l'Église; et cela devait être, car cette métaphysique est la négation même du dogme chrétien. Si la métaphysique d'Aristote n'a eu sur la *Somme* qu'une influence indirecte et bornée, il n'en est pas ainsi de sa dialectique, et c'est là qu'il faut faire la juste part du Stagyrite. On doit à la dialectique aristotélicienne,

maniée par le génie chrétien, cet art si puissant des divisions qui dépouille la question, et la met dans son jour le plus favorable; cette précision de langage qui écarte toute ambiguïté dans les termes; enfin, cet usage du syllogisme si utile dans la théologie déductive et argumentative. Le syllogisme n'est pas un instrument de découverte; mais il est puissant à dérouler un principe dans tous ses composés, dans toutes ses conséquences; à montrer la liaison des idées. Il est puissant surtout à démasquer l'erreur : un sophisme ne résiste guère à l'épreuve du syllogisme. Telles sont les raisons de l'usage et des succès de la forme syllogistique dans les écoles de théologie où elle domine encore.

Après cela, Messieurs, la méthode scolastique a eu ses inconvénients : on a poussé trop loin la manie des divisions; on a subtilisé à l'infini, argumenté sans fin; on a abusé de la logique et de la métaphysique; souvent même, à la suite d'Aristote et de ses commentateurs arabes, une fausse et vaine métaphysique a été adoptée. De toutes ces causes, il est résulté une théologie chargée de questions oiseuses et vaines, appuyée sur de frivoles raisonnements, et parlant une langue barbare. Mais tous ces défauts ne prouvent rien, ni contre la théologie, ni contre la méthode scolastique elle-même. Quand on reproche à cette méthode la sécheresse de ses procédés, l'embarras de sa marche, retardée sans cesse par la répétition

fastidieuse des mêmes formules, on va plus droit au fond des choses.

Tous ces inconvénients sont effacés ou richement compensés par les grandes qualités qui brillent dans saint Thomas, et que l'on retrouve encore dans ses plus illustres successeurs, Duns Scot et Durand de Saint-Pourçain. Après ces grands scolastiques, tout dégénéra, et les inconvénients que je viens de signaler, qui s'étaient déjà fait sentir dès le XIe et le XIIe siècle, se développèrent de nouveau sur une grande échelle. Occam renouvela le nominalisme et augmenta la confusion des écoles. Alors, continuant le rôle de Hugues et de Richard de Saint-Victor, le pieux auteur de l'*Imitation*, réfugié dans le sanctuaire de l'âme où il avait trouvé Dieu, jeta un œil de pitié sur ces vaines clameurs des écoles et ces stériles disputes des genres et des espèces.

L'heure des grands événements était sonnée; la renaissance, la réforme modifièrent profondément l'état de la science théologique; mais je ne puis la suivre dans cette carrière nouvelle; je me contenterai de remarquer que les attaques aveugles et passionnées de la réforme développèrent au sein de l'Église une vaste et profonde science; ce fut l'époque de Suarez, de Duperron, de Baronius et de Bellarmin.

Pendant que la controverse théologique se développait d'une manière large et savante, une nouvelle révolution s'accomplissait. Par suite du

mouvement imprimé à la pensée, Bacon et Descartes affranchissaient l'esprit humain de la tyrannie d'Aristote, le premier dans les sciences physiques, le second dans la métaphysique : une science, une philosophie nouvelles prenaient naissance. Comme au XII[e] siècle, l'Église laissa faire l'esprit humain; la théologie n'a rien à redouter d'une bonne et sage philosophie. Les doctrines de Descartes, en ce qu'elles ont de vrai, furent même adoptées par les plus grands théologiens du XVII[e] siècle, de ce grand siècle qui fut aussi un siècle théologique; et il faut bien reconnaître que cette philosophie, dans les mains de Bossuet, de Fénelon, de Malebranche, servit la théologie d'une manière utile, en même temps que cette alliance lui était très-avantageuse à elle-même.

Mais de nouvelles épreuves attendaient l'humanité : l'esprit de la réforme égara la philosophie; elle voulut faire acte d'indépendance et se suffire; le divorce de la théologie et de la philosophie fut proclamé comme la conquête la plus glorieuse de l'esprit humain; la théologie fut reléguée dans le domaine purement sacerdotal, et la philosophie fit profession de ne prendre ses principes que dans l'homme, dans les sens ou dans la raison. Ainsi affranchie, n'ayant qu'elle-même pour principe et pour règle, dédaignant la révélation divine et l'autorité qui a reçu la mission de la conserver, la philosophie voulut constituer une

science. Mais alors elle renouvela l'expérience des siècles, et ne fit qu'ajouter des preuves nouvelles à l'insuffisance déjà trop constatée de la raison humaine. Dans l'espace de deux cents ans tous les anciens systèmes ont été renouvelés, toutes les solutions essayées, abandonnées, reprises, délaissées encore. Je n'ai pas besoin de rappeler des faits si connus. Mais ce qu'il importe de constater, c'est le résultat définitif de toutes ces investigations rationnelles, de toutes ces pérégrinations philosophiques. Ce résultat est un fait actuel, palpable, incontestable; je veux parler de l'épuisement de l'esprit philosophique, de cette espèce d'affaissement où est tombée la pensée après avoir goûté de tous les systèmes, et les avoir rejetés tour à tour. Aujourd'hui il semble qu'on n'a plus même le courage d'agiter les problèmes qu'on voulait résoudre naguère. A part une fraction de l'école de Hégel, qui a encore une discipline, un but, un drapeau, qui dira où en est la philosophie? Qui pourra formuler son symbole au milieu de ses variations, de ses réticences ou de ses ébauches de solutions, qu'elle nous donne aujourd'hui comme la vérité immuable, prête demain à les méconnaître et même à les renier?

Cet état ne peut durer, car il compromet la dignité humaine, la félicité individuelle et publique.

Ma conviction profonde, souvent manifestée, et qui ne saurait trop l'être, c'est qu'un des re-

mèdes à cet état de choses se trouve dans une alliance nouvelle de la foi et de la science, de la théologie et de la philosophie.

La théologie est aujourd'hui ce qu'elle a été dans tous les temps, ce qu'elle était pour Origène, pour saint Augustin, pour saint Thomas, pour Bossuet, pour Leibnitz : l'explication universelle, l'unité même de la pensée. A ce titre, de nouveaux développements de la science théologique sont devenus nécessaires. D'abord la théologie doit justifier les faits qui sont la base de son autorité, de ses doctrines, de ses institutions ; et, dans ce travail, elle doit avoir égard surtout à l'état présent de l'esprit humain, et aux modifications profondes que la controverse religieuse a subies dans ces derniers temps. Mais ce n'est là qu'une partie de sa tâche. Il est incontestable que de grands progrès ont été obtenus dans l'ordre scientifique. La théologie doit s'allier sans crainte à la science; elle doit s'approprier toutes les acquisitions légitimes de l'esprit humain; elle doit adopter tout ce qu'il y a de bon et de vrai dans la philosophie humaine, dans les sciences historiques et naturelles. Par cette adoption et cette alliance, certaines parties de la science théologique seront perfectionnées. De leur côté, les sciences se trouveront éclairées jusque dans des profondeurs où ne pénètrent pas l'expérience seule et le raisonnement seul. Ainsi se fondront dans une nouvelle et harmonieuse

unité, la foi, l'expérience, le raisonnement. Alors, Messieurs, de nouvelles destinées commenceront pour la société; l'esprit humain ayant retrouvé son équilibre et sa force, un grand siècle théologique s'ouvrira. Vous savez maintenant, Messieurs, que ce sont les siècles théologiques qui ont produit les grandes choses, les monuments durables, les nobles caractères, les institutions utiles. Cette renaissance s'opérera; espérons dans la Providence et dans les destinées de la patrie. Qui pourrait soutenir la pensée de voir l'avenir s'avancer et descendre encore dans cette route d'abaissement où le présent paraît engagé? Mais l'œuvre qui doit préparer cette régénération n'est pas celle d'un homme, c'est celle de plusieurs hommes, du siècle tout entier. C'est à cette œuvre, Messieurs, que je convie vos intelligences et vos cœurs. Sans espérer même d'atteindre le but, qu'il nous suffise de marcher vers lui; la cause de Dieu et de l'humanité est assez belle pour décider le dévouement d'une vie tout entière. Mettons donc en commun nos efforts et nos travaux; cultivons avec zèle cette science théologique, cette science qui mène à Dieu.

QUATRIÈME LEÇON.

MÉTHODE THÉOLOGIQUE.

Retour sur l'histoire de la théologie, et enseignement général qui résulte de cette histoire. Disposition du XIXe siècle pour la théologie. — Sujet de la leçon, *la Méthode :* importance de la méthode dans toutes les sciences. — La méthode théologique doit résulter de la nature même de la théologie ; elle doit être une méthode historique et philosophique. — Méthode historique : origine et développements des dogmes ; réfutation des explications rationalistes ; examen des hérésies ; les caractères divins du dogme. — Méthode philosophique : le dogme est la véritable explication, la vraie philosophie de Dieu et de l'homme ; conception des mystères ; limites et règle de cet ordre de conception ; les trois degrés de la philosophie chrétienne. — Contre-épreuve de la philosophie catholique par l'examen et la réfutation du rationalisme. — Idée complète de la démonstration catholique[1].

Malgré la rapidité de l'esquisse que je vous ai présentée dans les deux dernières leçons, vous avez pu, Messieurs, vous faire une idée du caractère propre aux siècles où la théologie a régné, et que nous avons appelés les siècles théologiques. Ce nom appartient aux plus glorieux siècles de l'époque chrétienne, au IVe, au Ve, au XIIIe, au XVIIe. L'influence de l'esprit religieux et de la théologie sur ces grands siècles ne peut être niée. En effet, s'il y a eu dans ces siècles vérité et unité dans les esprits, pureté et élévation

[1] Auteurs à consulter, les mêmes que pour la première leçon.

dans les caractères ; si toutes les manifestations de l'activité humaine, les arts, la littérature, la poésie ont reçu un cachet particulier de beauté supérieure ; si la pensée et l'inspiration divines s'y font reconnaître et sentir, tous ces avantages ne peuvent être attribués qu'à l'action profonde des doctrines et des sentiments religieux. Cette action est bien plus sensible encore dans les institutions réparatrices et bienfaisantes que ces siècles ont vues naître ou se développer. C'est donc véritablement dans l'esprit religieux et théologique, manifestation de tout ce qu'il y a de plus excellent au fond de la nature humaine, que se trouve la supériorité de ces siècles.

Mais quel pénible contraste ne vient pas affliger l'âme, quand on envisage cette anarchie intellectuelle, ce fractionnement infini de l'opinion, cette faiblesse et cet abaissement des caractères, ces aberrations du goût, cette stérilité des arts, cette absence du génie créateur, signes infaillibles et funestes des siècles soumis à l'influence du rationalisme !

C'est donc une dangereuse et grave erreur de regarder la théologie comme une science tout à fait à part, purement sacerdotale et dépourvue d'une influence réelle sur la vie. Non, le rôle de la théologie ne consiste pas à agiter d'obscures questions sans utilité dans la pratique de la vie. Les faits et l'histoire démentent une opinion défavorable à la dignité humaine. La théologie n'a

jamais été étrangère à tout ce qui constitue la dignité, la perfection, la félicité de notre nature, même dès cette vie; elle a su imprimer aux siècles qui l'ont vue fleurir un caractère tout spécial de grandeur. Et quand les peuples égarés cherchent la sagesse loin de Dieu, la théologie prouve encore qu'elle est nécessaire, par le vide qu'elle laisse dans les choses humaines.

Ces considérations font naître une question intéressante pour nous, hommes du XIXe siècle, et sur *laquelle* je vous demande la permission d'appeler un instant votre attention, avant de passer à l'objet de cette leçon.

Quelles sont les dispositions du XIXe siècle pour la théologie? Le XIXe siècle s'est préoccupé de gloire, de liberté, d'industrie, de science : la gloire lui a laissé de grands souvenirs, et les souvenirs de gloire consolent un peuple même au milieu de ses abaissements; la liberté, après avoir introduit dans la société plus de justice et d'égalité, n'a pas tenu toutes ses promesses; l'industrie non plus n'a pas fait circuler dans les veines du corps social cette richesse, ce bien-être qu'elle montre toujours comme un appât décevant aux peuples avides et inquiets; les résultats de la science ont été trop souvent semblables à ces fruits que voient naître les rives de la mer Morte, beaux au dehors, cendre et poussière au dedans. Au milieu de ses gloires et de ses revers, de ses espérances et de ses déceptions, de ses fautes et de ses mal-

heurs, le XIX[e] siècle est toujours devenu, en grandissant, plus moral, plus religieux même. D'abord il s'est vite dégoûté de ce sensualisme doctrinal que lui avait transmis la décrépitude de l'âge précédent ; et lorsque des doctrines élevées et généreuses lui ont été présentées, il s'en est épris, il s'est passionné pour elles. Tous les grands problèmes de la destinée humaine ont été soulevés et agités ; les plus hautes questions métaphysiques, religieuses, sociales, ont été traitées; et, quoique ces théories se soient montrées souvent fausses et même pernicieuses, elles attestent cependant le réveil des plus saintes aspirations de notre nature. On nous dit, il est vrai, que dans ce moment il y a un grand affaissement dans les âmes, que l'égoïsme glace les cœurs, et que tout se précipite, d'un mouvement aveugle, vers l'or et le pouvoir, pour les jouissances qu'ils donnent. Mais à côté de ces tristes symptômes, il en est de plus rassurants.

Pour ne parler que des faits les plus récents et qui nous environnent, que d'esprits élevés, détrompés des illusions d'une fausse science, ont été ramenés à la foi ! L'élite de la jeunesse, étrangère aux préjugés et aux passions qui agissaient naguère avec tant de force sur les raisons les plus fermes et les âmes les plus droites, se tourne aussi vers cette foi qui lui ouvre la source des plus hautes lumières, des plus pures jouissances, et qui lui donnera les forces dont elle

sent le besoin pour accomplir l'œuvre entrevue dans l'avenir. Les questions religieuses continuent à agiter les esprits. Les plus graves matières occupent des écrits périodiques qui ne paraissaient pas faits pour elles. Les chaires de nos facultés littéraires envahissent le domaine de la théologie; on se rend à une leçon d'histoire, de littérature, de philosophie, et, sans trop d'étonnement et surtout sans regret, on y trouve la théologie.

Tous ces faits me paraissent annoncer une renaissance théologique. Les questions théologiques vont grandir tous les jours; et ce ne seront pas de vaines disputes; il s'agira des plus grands intérêts de l'humanité désormais liés aux questions religieuses. Je ne crois pas cependant que le christianisme soit à la fin de ses combats; non, le rationalisme n'a pas encore épuisé contre lui tous ses traits; une controverse aux proportions colossales se prépare pour un avenir qui n'est pas très-éloigné. Tout sera remis en question; le terrain sera disputé et défendu pied à pied. Au milieu de ces luttes, la théologie acquerra une importance et une autorité toujours croissantes; et, comme nous croyons au triomphe de la vérité, nous espérons que le XIXe siècle sera l'aurore d'une grande époque théologique. Pour être du XIXe siècle, il faut donc, Messieurs, être un peu théologien. Que ce soit pour nous un nouveau motif de nous appliquer à cette science.

Aujourd'hui, je dois vous exposer la méthode que je me propose de suivre dans cet enseignement. La méthode, dans toutes les sciences, est un objet de haute importance. C'est à sa méthode que la géométrie doit la rigueur, l'enchaînement de toutes ses déductions ; et lorsque les sciences naturelles, sous l'inspiration de Bacon, eurent trouvé la méthode qui leur est propre, celle de l'expérience et de l'application du raisonnement à l'expérience, alors elles s'avancèrent à pas de géant dans la carrière de tous les progrès, et on a fait plus de découvertes, on est arrivé à plus de résultats dans l'espace de deux siècles que dans tous les âges précédents ensemble. Pour être féconde, une méthode doit dériver de la nature même de l'objet de la science; elle doit exprimer parfaitement la relation qui existe entre l'esprit humain et cet objet, et donner les moyens de l'atteindre, de le pénétrer, de nous en rendre maîtres. D'après ce principe incontestable, il est évident que la méthode théologique doit être toute basée sur la notion même de la théologie.

Reportez vos souvenirs sur la première leçon de cette année. Après avoir déterminé l'objet même de la théologie, après avoir indiqué les sources où elle puise ses principes, et décrit les procédés qu'elle emploie pour constituer une science spéciale, j'ai conclu, de toutes les vérités établies, que la théologie était une

science d'autorité et une science de raison. Elle est une science d'autorité, car ses principes lui sont donnés par la révélation divine conservée par une tradition vivante. Elle est une science de raison, car la raison s'empare de ces données divines pour les exposer, les prouver, les expliquer, en déduire les conséquences. En tant que science d'autorité, la théologie doit être traitée par la méthode *historique;* en tant que science de raison, elle doit l'être par la méthode *philosophique :* ainsi la méthode théologique est une méthode historique et une méthode philosophique. C'est ce que je vais vous développer.

Vous tous, Messieurs, qui êtes jaloux de tirer quelque fruit de cet enseignement, vous devez sentir la nécessité d'acquérir des idées nettes sur la méthode qui doit y présider. Aux motifs que je viens de vous donner, j'en ajouterai un nouveau, tiré de la plus grande facilité que vous aurez à me suivre, à saisir la liaison de toutes les parties de ce cours, à me juger enfin avec connaissance de cause. Cet exposé va donc vous faire pénétrer dans toute ma pensée, vous dévoiler mon but, mes moyens; vous verrez nettement ce que vous pouvez venir chercher ici, et le profit que vous pouvez retirer de ces leçons. Ma marche étant bien éclairée, votre esprit sera plus en repos. Aussi, je n'hésite pas à aborder un sujet assez aride par lui-même; je sais que vous aimez la

science et que vous cherchez avant tout ici une instruction solide.

Je dis d'abord que notre méthode sera une méthode historique, c'est-à-dire que nous aurons d'abord à faire l'histoire de chaque dogme, l'histoire de son origine et de ses développements. Sur chaque dogme, nous poserons cette double question : d'où vient-il ? comment s'est-il développé ? La première question sera celle des origines, la seconde celle des progrès.

La question de l'origine des dogmes est une des plus graves qui puissent être traitées ici. Les vérités théologiques sont de deux sortes, parce qu'elles proviennent de deux sources différentes. Il y a des vérités de conscience, des vérités de raison, provenant de la révélation primitive que Dieu accorda au monde à son origine ; révélation qui se renouvelle toutes les fois qu'un homme naît à la vie intellectuelle et morale. La foi, la théologie nous proposent d'abord ces vérités de conscience et de raison, ces vérités accessibles à la démonstration ; et je vous en ai donné déjà les profondes raisons, d'après saint Thomas. Ce grand docteur nous dit que si l'homme ne pouvait arriver à ces vérités que par la voie scientifique, le grand nombre, l'immense majorité serait exclue de leur profession. Le petit nombre, le très-petit nombre n'y arriverait qu'avec des peines infinies, et en courant toutes les chances de l'erreur et du doute. Il était donc digne de la sagesse

de Dieu de proposer par la foi même les vérités naturelles.

Nous chercherons l'origine de ces vérités dans la conscience et dans la raison qui est une révélation véritable, mais naturelle ; nous demanderons Dieu à l'âme humaine, et nous ne craindrons pas d'appeler à notre aide, d'employer à notre service toutes les spéculations de la pensée philosophique ; nous mettrons à profit tous ses travaux. Après avoir demandé à la raison tout ce qu'elle peut donner, nous montrerons le degré de clarté, de précision, d'autorité que ces vérités naturelles ont reçu de l'enseignement positif de la révélation. La raison apprendra tout ce qu'elle doit de reconnaissance à la révélation, et il nous sera aisé de prouver que les hommes qui rejettent ce secours divin ne font pas un seul pas dans la carrière de la démonstration rationnelle qui ne soit marqué par quelque chute.

Les autres vérités théologiques n'ont pas leur origine dans la conscience et la raison ; elles ont été révélées par Dieu d'une manière positive et historique, et proposées à la foi de l'homme. Ici, Messieurs, il faudra établir que ces vérités, ces dogmes et ces mystères proviennent réellement de la révélation divine, qu'ils sont réellement contenus dans l'Écriture et dans la tradition. Il y aura donc des textes à discuter et les principaux monuments de la tradition à vous faire connaître.

Cette origine des dogmes chrétiens est contestée par le rationalisme contemporain, qui leur assigne d'autres principes. N'admettant que l'homme et ses facultés, niant toute intervention de Dieu, directe et immédiate dans les choses humaines, toute intervention distincte de l'acte créateur et conservateur, il est bien forcé de rapporter à la nature humaine l'origine des dogmes. Donc, selon le rationalisme, le dogme chrétien serait un simple produit des facultés humaines, successivement élaboré dans le laps des temps, fait de pièces rapportées, et composé d'éléments très-divers. Le dogme aurait emprunté quelques données aux faits de l'âme humaine, à une psychologie profonde; il se serait paré des dépouilles de l'antique Orient et de la spéculation hellénique; l'imagination, la poésie auraient fait les principaux frais de ces constructions. Telles sont les explications que vous trouvez dans un certain nombre d'ouvrages sérieux, savants ou qui veulent l'être; et vous voyez tout de suite quel intérêt peut avoir pour nous la discussion de ces théories.

Après avoir établi la véritable origine du dogme et fixé sa nature, j'aurai à vous raconter ses développements.

Le dogme qui est la lumière émanée d'en haut pour nous expliquer Dieu et l'homme, le dogme qui devrait, comme un fleuve majestueux et limpide, couler calme et tranquille dans les champs de la pensée pour y porter la vie et la fécondité,

trouve durant son cours des obstacles, et ces obstacles sont les négations de la pensée humaine, les négations de l'hérésie et de la philosophie. Refoulée sur elle-même par le choc de ces négations, la pensée catholique se concentre sur le dogme qui lui est contesté. Après l'avoir médité, après l'avoir envisagé sous toutes ses faces, elle peut l'exprimer en termes précis, et en déduire toutes les conséquences; alors des formulaires sont dressés qui expriment le dogme dans toute sa pureté et dans toute son étendue. Ces formulaires sont les définitions de l'Église. Voilà, Messieurs, ce que j'appelle les développements, et même, dans un sens, les progrès du dogme[1].

Ces développements, ces progrès s'obtiennent au prix des luttes avec l'hérésie; ainsi Dieu tire le bien du mal. Ces luttes du dogme avec l'hérésie formeront un des objets les plus intéressants que je puisse proposer à votre attention.

Les hérésies ont joué un grand rôle sur la scène du monde, et exercé sur la destinée humaine une immense influence. A peine le christianisme était-il sorti de ce combat de trois siècles, où il ne versa jamais que son propre sang, à peine commençait-il à goûter le repos de sa victoire pacifique, qu'un prêtre d'Alexandrie vint lui proposer un nouveau combat, plus

[1] Voyez S. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, c. XXVII, XXVIII.

dangereux peut-être que celui qu'il venait de soutenir contre le monde païen. Disciple de Platon, Arius ne peut élever sa pensée jusqu'à la conception de la Trinité dans l'unité divine; il rabaisse le mystère jusqu'au niveau de l'humaine raison ; il veut faire un christianisme raisonnable. Tous les esprits et tous les cœurs qui n'avaient pas été entièrement transformés par la pensée et la grâce chrétiennes se rangent sous les drapeaux de cet homme, et l'Église est bientôt divisée en deux camps. Une lutte gigantesque s'engage, une controverse puissante s'établit, des caractères héroïques se développent; enfin, après des fortunes diverses, le dogme catholique l'emporte, l'arianisme est vaincu. Au XVI[e] siècle, un moine révolté par de criants abus, et croyant prendre en main la cause de la justice, s'empare d'un principe vrai, la justification par la foi, pour l'opposer à ses adversaires; mais entraîné par des passions fougueuses, il exagère ce principe; et ces exagérations le précipitent rapidement dans une suite de négations qui détruisent le dogme catholique. A la voix de cet homme, l'Allemagne prend feu, l'Europe s'ébranle, l'unité religieuse, l'unité européenne sont brisées, et nous sommes encore sous les coups de cette division fatale.

Voilà de grands faits. Que dit le rationalisme pour les expliquer? il n'a guère qu'une explication : les hérésiarques sont à ses yeux les

apôtres de l'indépendance et de la liberté; il voit en eux des espèces de libéraux modernes; et alors il se prend d'un grand amour pour les hérésiarques, et leur dresse le piédestal des grands hommes. Il est vrai que le génie de l'hérésie résiste un peu à ces apologies; on ne peut effacer de l'histoire ni les atroces persécutions des empereurs ariens, ni l'incendie de l'Allemagne allumé par Luther, ni le bûcher de Servet à Genève, ni les lois sanglantes d'Élisabeth en Angleterre. Alors on se retranche à dire que, si les hérétiques n'ont point été les propagateurs de la liberté, le résultat général et définitif de l'hérésie a été son établissement et son règne. Encore ici on se trompe, car l'affaiblissement progressif du régime de la force, la soustraction des consciences à la loi de la force est un principe éminemment chrétien et catholique, qui existait avant les hérésies, qui a persisté malgré les hérésies, et qui, par conséquent, ne peut leur être rapporté.

Nous serons justes envers les hérésiarques; pour juger leurs doctrines et leurs œuvres, nous n'aurons pas besoin d'en faire des monstres, ni de nier aucune des qualités qu'ils pouvaient posséder. Comme nous devons nous renfermer ici dans l'histoire des idées, nous les accuserons d'avoir été de mauvais et de criminels logiciens; de mauvais logiciens, parce qu'ils ont introduit dans les idées chrétiennes des éléments étran-

gers qui ne pouvaient s'allier avec elles; de criminels logiciens, parce que cette fausse logique avait souvent pour cause de mauvaises passions, et tendait toujours à affaiblir l'esprit chrétien et à détruire le christianisme. Que serait-il arrivé si l'arianisme eût triomphé? Le christianisme, réduit à un système naturel, à un vain déisme, n'eût jamais eu l'énergie nécessaire pour transformer les Barbares et faire germer le monde nouveau. La confusion philosophique dans laquelle se trouve aujourd'hui le monde, et la réapparition du paganisme après dix-huit siècles de christianisme sont les fruits naturels et nécessaires du protestantisme.

Mais je veux m'arrêter un moment sur la mauvaise logique de l'hérésie. En général, l'hérésie est l'introduction d'un élément étranger au christianisme, ou l'exagération funeste d'un principe chrétien, exagération qui fait de la vérité l'erreur, et du bien le mal.

Pour se rendre compte de cette introduction d'un élément étranger au sein de l'unité chrétienne brisée et déchirée, il faut savoir qu'il y a des races d'idées, comme des races de peuples, ennemies irréconciliables. De nos jours on a voulu expliquer l'histoire politique par les oppositions des races. Il y a du vrai dans ce point de vue, quoiqu'il ait été exagéré quelquefois jusqu'au ridicule; et vous connaissez, Messieurs, le rôle que joue *l'élément* dans certains historiens.

Ce qui est vrai, pris avec mesure, dans l'histoire politique, l'est aussi dans celle des idées.

En effet, il y a dans l'intelligence humaine quelques idées mères qui enfantent une série de conceptions en harmonie avec elles; et comme ces idées sont opposées entre elles et hostiles les unes aux autres, l'opposition et l'hostilité persévèrent et se perpétuent dans les conséquences. Pour rendre tout ceci plus sensible, je dis qu'il y a dans la pensée humaine quatre idées mères : le panthéisme, qui part de l'unité de substance; le dualisme, qui affirme deux principes coéternels et nécessaires; le déisme, qui sépare Dieu du monde; enfin le christianisme, dont le point de départ est l'idée de la Trinité dans l'unité divine. Tous ces principes engendrent une série de conséquences qui soutiennent entre elles un parallélisme absolu; et si vous voulez faire passer dans une sphère les idées qui appartiennent à l'autre, si vous transportez dans un ordre les idées d'un autre, si vous voulez accoupler et mêler ensemble les idées qui se repoussent, vous n'obtenez qu'un désaccord, une désharmonie, une lutte; vous ne faites que le chaos; vous n'arrivez qu'à l'absurde. Telle est l'histoire de la plupart des hérésies et surtout de celles des premiers siècles. Que fait Arius? il emprunte à l'antique déisme son idée de l'unité absolue, de l'unité sans trinité. Important ensuite dans le christianisme ce principe étranger, il veut unir à la doc-

trine chrétienne une doctrine qui était la négation même du christianisme. Qu'arrive-t-il? obéissant à leur nature, les deux doctrines se repoussent, entrent en conflit, et le combat se prolonge jusqu'à ce que l'une ait vaincu l'autre. Gloire à Dieu qui a fait triompher la vérité!

L'hérésie, comme nous l'avons dit, peut avoir encore son principe dans l'exagération d'une vérité chrétienne; c'est le cas de la plupart des hérésies modernes; mais la déduction de ce fait nous mènerait trop loin. Je me contenterai de vous faire remarquer que les conséquences de cette deuxième espèce d'hérésies sont aussi funestes que celles de la première à l'intégrité et la conservation du christianisme.

Dans la suite de ce cours, je vous dévoilerai la fausse et criminelle logique de l'hérésie; je constaterai ses résultats inévitables. Mais quel contraste nous offrira l'Église catholique! quelle logique, quelle puissance dans ses déductions! quelle harmonie dans toutes les parties de sa doctrine! quelle fidélité à repousser tout ce qui est contraire à la pureté du dogme! Cette fidélité n'a pas été effrayée des plus grands sacrifices; plusieurs fois l'Église a vu des moitiés du monde se séparer d'elle parce qu'elle n'a pas voulu faire la plus petite concession doctrinale.

Alors, Messieurs, le dogme vous apparaîtra avec tous ses grands caractères d'unité, de perpétuité, d'immutabilité; et rien n'étant divers,

mobile et changeant comme la pensée humaine, il faudra bien avouer que cette admirable suite de la vérité catholique n'est pas l'œuvre de l'homme. Tels seront les résultats de l'histoire du dogme. Vous venez de voir de quelle manière j'entends la traiter, et à quels résultats je prétends aboutir.

Mais notre méthode n'est pas seulement historique, elle est aussi philosophique; et même, Messieurs, je dois dire que mon intention est de faire ici surtout la philosophie de la théologie, parce que cet aspect de la science théologique me paraît le plus en harmonie avec vos besoins et vos désirs.

Le dogme étant donc posé comme un fait divin, justifié par son origine, par son développement et par ses caractères, il faudra nous appliquer à le concevoir comme la véritable explication de Dieu, de l'homme et du monde, comme la plus haute et la plus complète des philosophies. Ici commence une série de travaux nouveaux.

Je n'ai pas besoin sans doute, après tout ce que j'ai établi l'année dernière sur les rapports de la raison et de la foi, après vous avoir raconté dernièrement, dans l'histoire de la théologie, les infatigables travaux des plus grands génies théologiques pour arriver à la conception du dogme, je n'ai pas besoin, dis-je, de justifier cet usage de la raison dans la foi[1]. Le mystère

[1] On peut consulter comme résumant la doctrine des Pères

sans doute est incompréhensible; et il doit l'être, puisque exprimant les plus hauts rapports entre le fini et l'infini, il embrasse un terme infiniment supérieur à l'intelligence humaine. La débilité d'une raison distraite, obsédée par les images du monde sensible, et obscurcie par les nuages qu'amoncellent les passions devant ses yeux malades, augmente encore l'incompréhensibilité essentielle du mystère. Nous ne pouvons donc pas espérer de comprendre parfaitement le mystère, ni même de le comprendre autant qu'il peut l'être par un esprit borné; car nous passerions de la foi à la vision, à l'intuition parfaite, réservées à une existence supérieure. Mais s'il nous est interdit de nous élever à une connaissance parfaite du mystère, si nous ne pouvons le comprendre, c'est-à-dire en avoir une idée adéquate, il nous est donné du moins de le concevoir, et de découvrir en lui des idées, des lois, des rapports. La foi ne doit jamais dépendre de cet ordre de conception; elle sait que Dieu a parlé et elle se repose sur sa parole. L'évidence intrinsèque de cette parole n'est jamais pour elle la condition de son acceptation. Mais en adorant le mystère, elle peut élever jusqu'à lui un œil respectueux pour recevoir le rayon lumineux qui en émane. Ce rayon divin,

les chap. XXVII et XXVIII du *Commonitoire de saint Vincent de Lérins*. Voyez aussi Perone, *Tractatus de locis theologicis*, pars III, caput III, propos. 2.

souvent sans avoir été cherché ni appelé, tombe au milieu des ténèbres de l'âme, l'illumine, l'inonde de ses clartés et lui fait goûter d'ineffables délices. D'autres fois il se fait chercher; il faut appliquer à cette investigation toutes les forces de la raison et de la volonté, toutes les puissances de l'âme; il faut se livrer à un labeur pénible. Dans l'un et dans l'autre cas, qu'on ait été éclairé subitement, intuitivement, ou que ce soit par un travail long et opiniâtre, ces lumières infuses ou acquises doivent être toujours subordonnées à la règle de la foi et soumises à son autorité.

D'après ces principes, reconnus par toute la théologie, il est aisé de voir que l'accord de la raison et de la foi ne consiste pas uniquement à savoir que Dieu a parlé; mais qu'il y a dans la foi un ordre de conception très-légitime, nécessaire même pour certains esprits. On ne doit donc pas condamner la raison à l'inertie par rapport aux mystères; elle peut chercher à les concevoir jusqu'à certaines limites.

Cette philosophie des mystères me paraît plus nécessaire que jamais dans le siècle où nous vivons. Oui, lorsque toute philosophie humaine pâlit, lorsque sa langue se trouble et balbutie, il est temps de faire parler la philosophie divine. Cette philosophie est d'ailleurs un besoin pour chacun de vous : vos esprits cultivés veulent concevoir l'idée; vous cherchez la lumière; vous avez soif de la science, et la religion ne saurait

que refouler ces nobles instincts sur eux-mêmes! elle ne pourrait satisfaire ces indestructibles besoins de notre nature! elle paraîtrait vouloir éteindre l'intelligence, elle qui ne vit que par l'intelligence! N'est-ce pas le divin fondateur du christianisme qui a défini la vie éternelle par la connaissance? « *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum*[1]. » Et le grand apôtre ne nous ordonne-t-il pas de croître sans cesse en science? Messieurs, au nom de cette religion du Verbe, de la lumière, de l'idée, dilatez vos âmes; aimez, aimez la science divine; c'est elle seule qui peut vous donner la connaissance de Dieu, la connaissance de vous-mêmes; elle seule peut satisfaire les plus hautes aspirations de vos âmes.

Le premier degré de cette philosophie divine est de voir qu'il n'y a pas d'opposition réelle entre la foi et la raison, que le mystère ne répugne nullement à la raison. Ici le devoir du philosophe chrétien est de répondre aux difficultés que l'esprit humain cherche dans les mystères.

Mais cette conception est purement négative; il faut s'élever plus haut. Toutefois, il ne s'agit pas de chercher à concevoir le mystère par des comparaisons, par des analogies; ce procédé, utile quelquefois, ne donne jamais la vraie science.

Pour y arriver, il faut se placer en face du

[1] Joan. XVII, 3.

dogme sacré, l'étudier dans toute son étendue, s'enfoncer dans sa profondeur ; il faut se pénétrer de l'idée qui repose au fond du dogme, et qui luit au milieu de ses ténèbres comme la lampe dans l'obscurité du sanctuaire. Le mystère, en effet, possède une lumière qui lui est propre, et qui est complétement distincte de toutes les notions provenant de l'expérience, de la conscience, de la raison. C'est un jour pur, quoique encore à demi voilé, qui se lève sur l'âme *fécondée* par la prière et la méditation, pour l'introduire dans un monde nouveau.

Les notions que l'on se forme dans cette pieuse méditation sont tirées de la perception de certaines lois, de certains rapports, de certaines convenances. Deux exemples vont expliquer ma pensée : je médite le mystère de la Trinité, et je ne tarde pas à découvrir que ce mystère est l'expression de la loi même de l'Être divin, loi qui devient ensuite celle de tous les êtres. J'étudie le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, et je suis frappé de toute la convenance d'un mystère qui n'est qu'harmonie : harmonie de la sagesse et de la puissance, harmonie de la justice et de la miséricorde, harmomie des extrêmes les plus opposés unis par un terme moyen, unité de l'homme et de Dieu, transformation, déification de l'homme et de l'humanité. Ainsi de tous les autres mystères ; partout des lois profondes ou de puissantes harmo-

mies, partout l'unité dans la variété, qui est le sceau des choses divines.

Après avoir étudié le mystère en lui-même, il faudra aussi l'étudier dans ses rapports avec la nature humaine, avec les sciences, avec l'histoire. Dans le dogme, nous trouverons la source des plus parfaites vertus, des espérances les plus élevées, des plus douces consolations, des progrès même temporels de l'humanité. Le dogme jettera ses clartés dans le champ de la science, et ouvrira au savant des points de vue auxquels ne peuvent atteindre ni l'expérience ni le raisonnement. Enfin, le dogme nous donnera la véritable loi des développements et des progrès de l'humanité, les vrais principes de la philosophie de l'histoire.

La philosophie chrétienne sera soumise à une dernière épreuve. Cette épreuve consistera dans l'examen des doctrines qui disputent aujourd'hui au christianisme l'empire de l'intelligence, et dans la comparaison que nous établirons entre elles et le christianisme. Ces doctrines sont celles du rationalisme, qui, après de nombreuses transformations, a succédé à l'hérésie, et arrive aujourd'hui à son expression la plus logique et la plus générale. En nous livrant à une discussion sérieuse et approfondie du rationalisme, nous accomplirons une des fins principales [illegible] dévoiler l'erreur,

en parallèle avec les dogmes et la philosophie de la révélation.

Telle est, Messieurs, la manière dont je me propose de traiter la philosophie théologique; tel sera l'ordre des considérations que j'aurai à vous développer.

L'année dernière, je ne sais s'il vous en souvient, après avoir établi par la logique et par l'histoire la nécessité, la divinité de la révélation, je vous disais : tout ceci ne forme qu'une partie de la démonstration catholique; cette démonstration embrasse encore l'histoire des idées chrétiennes; elle raconte leur origine et leurs progrès, et montre leur supériorité sur toutes les opinions humaines, sur tous les systèmes philosophiques. Allant encore plus loin, elle prouve que la philosophie chrétienne seule explique Dieu, l'homme, le monde; et que dans le christianisme se trouve la source de toutes les vertus, de toutes les espérances, comme le principe de tous les progrès et de tous les perfectionnements vrais. C'est maintenant que je vais aborder cette seconde partie de la démonstration catholique. Ces deux parties, en s'aidant mutuellement et en se complétant l'une par l'autre, formeront la démonstration adéquate de la vérité chrétienne. De cette démonstration jaillira, je l'espère, quelque lumière; et devant cette lumière les petites objections, les petites difficultés de l'humaine raison s'effaceront comme de vaines ombres.

Voilà, Messieurs, quelle sera la méthode qui présidera à mon enseignement. En exposant ce plan, je viens peut-être de prononcer ma propre condamnation. Ce plan, sans doute, ne sera pas réalisé comme il demanderait de l'être. Du moins je puis vous promettre tout le zèle dont je suis capable.

CINQUIÈME LEÇON.

EXISTENCE DE DIEU.

Point de départ de la démonstration de l'existence de Dieu dans la conscience formée par le christianisme.—Opinion de quelques philosophes qui regardent l'existence de Dieu comme un objet de pure foi : ce qu'il y a de vrai, ce qu'il y a d'erroné dans cette opinion. — Les démonstrations de l'existence de Dieu ne sont point inductives, mais déductives. — L'idée de Dieu est le fond de la raison humaine : sans l'idée de Dieu nous ne pouvons rien concevoir; nous ne pouvons ni penser, ni parler. — Toutes nos notions de vérité, de bonté, de beauté, toutes les aspirations de notre âme démontrent Dieu. — Nouvelle démonstration de l'infini personnel et distinct du monde, ou de l'existence de Dieu : la conscience et ses éléments; le fini, l'infini et leur relation; l'infini cause libre du fini.—Avec ces idées nous sont données les existences, les réalités. — L'idée de l'infini étant l'idée de la perfection absolue implique l'idée de l'infini personnel et distinct du monde.— Examen de la tentative de Hégel pour identifier le fini avec l'infini. — La personnalité n'est point une borne en Dieu[1].

Au moment d'aborder le grave sujet qui doit être la matière de cette leçon, il faut bien déterminer le point de vue dans lequel nous nous plaçons. Nous voulons chercher Dieu dans l'âme humaine; nous voulons y découvrir toutes les traces de l'empreinte divine; mais la conscience où nous voulons pénétrer est la conscience for-

[1] Auteurs à consulter : 1° Thomassin, *Dogmata theologica; de Deo, Deique proprietatibus*, t. I, où toute la doctrine des Pères se trouve résumée; 2° Clarke, *De l'existence de Dieu*; 3° Fénelon, *De l'existence de Dieu*; 4° Malebranche, *Entretiens métaphysiques*.

mée par le christianisme, la conscience chrétienne. Nous voulons demander à la raison tout ce qu'elle peut nous apprendre sur Dieu; mais c'est à la raison éclairée par le christianisme que nous nous adressons. Aujourd'hui donc, du sein même de la lumière que le christianisme a jetée sur la nature divine, nous nous demanderons si Dieu, tel que le christianisme nous le fait connaître, personnel, libre créateur du monde et distinct du monde qu'il a créé, peut être démontré par la raison.

Il est des vérités que l'homme n'eût pas découvertes par lui-même, mais qu'il peut se démontrer lorsqu'elles lui sont enseignées. S'il fallait, par exemple, que chaque homme découvrît la géométrie, il y aurait bien peu de géomètres; mais avec quelle facilité n'apprend-on pas des autres cette science? Avant le christianisme, l'homme pouvait connaître et en effet connaissait Dieu; éclairé par la raison, aidé par les traditions plus ou moins pures, il pouvait s'élever à son auteur. Cependant, dans cette connaissance de Dieu, il est une borne qui n'a point été dépassée par le génie des plus grands philosophes de l'antiquité. Il a fallu la lumière du christianisme pour faire tomber cette barrière, qui arrêtait le développement de l'esprit humain dans la première de toutes les sciences. Nous sommes donc autorisés par les faits à dire qu'il est certaines limites, dans la connaissance de Dieu, [illegible]

franchissables à la raison laissée à elle-même. Aujourd'hui nous ne déterminerons pas ces limites; nous n'en tiendrons pas compte; nous ne chercherons pas à constater ni les découvertes de la raison antique dans la science de Dieu, ni les lacunes de ses théories : nous réservons ce sujet pour la leçon prochaine. Guidés par la lumière du christianisme et plus heureux que les anciens, nous irons plus loin qu'eux dans la démonstration de Dieu.

Des philosophes chrétiens, des philosophes dignes de tous nos égards, ont pensé que la raison ne pouvait arriver à la connaissance de Dieu, et que cette connaissance était un objet de foi. Il nous semble qu'il y a ici un malentendu. Ces philosophes veulent-ils dire que l'idée de Dieu n'est induite d'aucun fait antérieur[1]? Veulent-ils dire que nous n'induisons pas l'infini du fini; que, si l'intelligence humaine possédait seulement la notion du fini, la notion du moi et celle du monde, jamais nous ne pourrions nous élever à l'idée de l'infini, à l'idée de Dieu? nous sommes de leur avis. Oui, l'idée de Dieu ou de l'infini est tout à fait primitive dans la raison humaine; elle est un de ses éléments intégrants; elle a été donnée à la raison par la révélation primitive et naturelle qui l'a constituée. Cette idée,

[1] L'induction est le procédé par lequel on tire une vérité d'un fait antérieur : la déduc[illegible] [illegible] principe [illegible]

comme toutes les autres, ne se développe pas dans l'homme sans le secours de l'action sociale, sans l'excitation de l'enseignement et de la parole. Sur tous ces points, nous sommes d'accord avec ces philosophes. Quand ils ajoutent que la révélation chrétienne est nécessaire pour arriver à une connaissance de Dieu complète, efficace ; quand ils nous montrent l'homme privé de cette révélation, ou dédaigneux de son secours, tombant dans les plus graves erreurs sur la nature divine, ils énoncent encore d'incontestables vérités.

Mais si on prétend que l'homme dont la raison est développée, l'homme en rapport avec la société humaine et chrétienne, possédant les idées, se servant du langage, ne peut pas se prouver Dieu; nous nous séparons de ces philosophes, et nous nous rangeons du côté de l'immense majorité des Pères, des docteurs, des philosophes chrétiens qui tous ont cru qu'on pouvait prouver Dieu, et qui tous se sont appliqués à la démonstration de son existence et de ses perfections.

Je sais bien, et je le répète à dessein, je sais bien que si nous n'avions pas antérieurement, et par une communication divine, l'idée de Dieu, toutes ces démonstrations ne nous la donneraient pas. Non, il n'y a pas dans la raison humaine un principe contenant l'infini, autre que l'infini lui-même. L'infini n'est pas contenu dans l'idée du moi, dans l'idée du monde, comme

toutes les propriétés du triangle et du cercle sont contenues dans l'idée du triangle et dans celle du cercle. Qui pourrait imaginer une pareille absurdité?

L'idée de Dieu est antérieure à toutes les démonstrations, et supposée dans toutes; et ces démonstrations n'en sont pas moins puissantes. Elles ne sont point inductives, il est vrai; car, nous venons de le remarquer, l'infini ne pouvant être contenu que dans lui-même ne peut être induit de rien. Pour être déductives, ces démonstrations ne perdent rien de leur force. En effet, je vois clairement que l'idée de Dieu, l'idée de l'infini, déposée dans mon intelligence, implique toute la réalité possible et concevable; je vois clairement que cette idée ne convient ni au moi ni au monde, et que, par conséquent, elle prouve l'existence et la réalité d'un Dieu, distinct du monde et cause du monde. C'est là le fond de toutes les démonstrations de l'existence de Dieu, comme nous le verrons.

Quoique, pour un esprit vraiment philosophique, Dieu soit la première, la plus claire, la plus certaine de toutes les vérités, et que, dans un sens, il soit très-légitime de contester à l'homme niant Dieu le droit de rien affirmer; s'il se rencontre de ces esprits débiles et malades croyant leur propre existence et celle du monde plus certaines que l'existence de Dieu, pourquoi ne se servirait-on pas de ces vérités

admises pour élever ces intelligences jusqu'à la connaissance de Dieu? On leur prouverait facilement que ce moi et ce monde, dont ils se croient si certains, ne sont concevables et admissibles qu'avec un Dieu, cause suprême et de ce monde et de ce moi. Ce procédé est très-légitime, et il repose sur ce principe consolant, qu'il est toujours possible de reconstruire, avec le plus petit de ses débris, tout l'édifice de la vérité et de la conscience. Apprenons donc à ne jamais désespérer de nos frères.

Ce qu'il peut y avoir d'obscur et d'incomplet dans ces observations préliminaires recevra, dans la suite de ces leçons, le développement nécessaire. Maintenant que nous avons pris position, entrons en matière.

Messieurs, il est un grand nom dans le langage humain; ce nom, le premier son de l'âme, ce nom, répété par tous les échos des âges sur tous les points de l'espace et du temps, a toujours retenti au fond de la conscience humaine. Ce nom, toujours transmis par la tradition, a le pouvoir d'exciter, d'éveiller l'idée latente au fond de la conscience : ou plutôt, à l'instant même où le son ébranle l'organe extérieur de l'audition et devient perceptible à l'âme, aussitôt un rayon de l'éternelle vérité frappe celle-ci, la pénètre et fait luire au milieu de ses ténèbres cette grande lumière de l'idée divine.

Quand ma bouche prononce le nom de Dieu, vous vous représentez aussitôt l'Être éternel, infini, immuable, se suffisant pleinement à lui-même; souverainement intelligent, sage et bon; cause suprême et fin dernière de tout ce qui est. Et avec quelle facilité cette idée ne s'empare-t-elle pas de votre raison! C'est à la fois la plus sublime et la plus simple; c'est l'idée qui se trouve dans l'intelligence du pâtre comme dans celle du philosophe; c'est l'idée que l'enfance reçoit avec une merveilleuse docilité dès qu'elle est capable de raison, et que l'âge mûr médite sans pouvoir l'épuiser. Cette idée est le fond de l'intelligence humaine; sans elle il n'y a pas de raison, sans elle nous ne pouvons rien concevoir; sans elle nous ne pouvons penser, nous ne pouvons parler; en la niant, nous l'affirmons. Toutes nos notions de vérité, de bonté, de beauté reposent sur elle, nous mènent à elle. Cette idée est la lumière de l'âme, l'air qu'elle respire, la vie qui circule en elle et l'anime.

Je dis que nous ne pouvons rien concevoir, rien comprendre véritablement avant de connaître Dieu. En effet, essayez de vous comprendre vous-même sans Dieu. Vous êtes aujourd'hui, mais vous n'étiez pas hier; vos pères aussi un jour n'étaient pas. En remontant la chaîne des générations humaines, il faut bien s'arrêter à un premier anneau. Vous avez beau prolonger cette chaîne à l'infini, si vous voulez vous entendre

vous-même, il faudra bien trouver un point initial. Une succession sans principe, qu'est-ce? un effet sans cause. D'où viendrait cette succession? du néant? mais c'est absurde; *ex nihilo, nihil;* d'elle-même? mais alors elle aurait en elle-même son principe d'être, sa raison d'être; elle serait éternelle, infinie, immuable; et l'homme n'est que bornes, misères, néant. Il faut donc une cause première en dehors de la succession, et cette cause est nécessairement éternelle, infinie: c'est le Dieu que nous cherchons.

Tout ce que je dis de l'homme, je le dis du monde : je dis que le monde ne peut pas se concevoir tout seul. Concevoir le monde tout seul, cela n'est pas donné à la raison, car c'est anéantir le monde autant qu'il est en nous, c'est en détruire la notion. En effet, vous ne pouvez concevoir le monde tout seul qu'en le faisant Dieu, qu'en transportant au monde la notion de Dieu. Le monde alors serait nécessaire, éternel, infini. Mais quel chaos d'idées, quelles contradictions dans les termes! Le monde nécessaire! Et pourquoi donc m'est-il connu sous la notion de la contingence? Voilà un atome de matière, qui pèse peu sans doute dans la masse de l'univers; voilà un brin d'herbe, une feuille d'arbre; voilà un homme; voilà un astre.... eh bien! je puis concevoir toutes ces choses non existantes; donc elles ne sont pas nécessaires. Qu'on démontre l'absurdité de cette conclusion! Et ce que je dis de

chaque être du monde en particulier, je puis le dire de tous en général; je puis le dire du monde. Je puis par la pensée supprimer le monde, et l'infini tout entier n'en subsistera pas moins encore. Étrange nécessité que celle d'un monde dont la suppression si facile laisse subsister toute l'intégrité de la raison, toutes ses idées, toutes ses lois!

Si je ne puis concevoir le monde nécessaire, je ne puis non plus le concevoir éternel. La loi du monde, c'est la succession dans la durée, c'est le temps. Cette succession, ce temps ne peuvent jamais être confondus avec l'éternité qui est un point indivisible. Essayez de concevoir un temps sans passé, sans présent, sans futur, sans commencement, sans milieu, sans fin, vous n'y parviendrez pas. Vous pouvez détruire la notion du temps, ou plutôt vous pouvez l'écarter, l'oublier, la remplacer par celle de l'éternité; mais jamais vous ne verrez ces deux notions identiques.

Le monde non plus ne peut être conçu comme infini. Le monde n'est que la collection des êtres finis. Or, dans les êtres finis, nous trouvons bien une vérité, une beauté, une unité, une perfection relatives, mais toutes ces qualités ne sont convenables qu'à la condition d'une vérité, d'une beauté, d'une unité, d'une perfection absolues, c'est-à-dire d'un véritable infini. Lui seul les explique en nous montrant en elles une empreinte, une participation de son être. Réduisez l'infini à

n'être plus que le monde, ou l'ensemble des êtres finis, dès lors toutes les qualités énumérées, toutes ces perfections relatives, vie et ornement du monde, sans cause explicative de leur origine, sans type auquel on puisse les rapporter, sans règle immuable pour les mesurer, ne nous présentent que des phénomènes fugitifs, insaisissables, tendant à se confondre avec leurs contraires dans l'identité commune. La vérité, la beauté, l'unité souveraines deviennent alors la somme de toutes les erreurs, de toutes les laideurs, de toutes les diversités; la perfection absolue est la résultante de toutes les imperfections; l'infini est égal au fini. Cette conception monstrueuse, subversive de la raison, et qui n'affirme que le néant, est inévitable cependant quand on attribue l'infinité au monde.

Le monde sans Dieu serait régi par des forces et des lois aveugles; comment concevrait-on alors cet ordre magnifique qui éclate dans le concert des sphères célestes, comme dans l'animalcule imperceptible, dans le brin d'herbe que je foule aux pieds? Il faudrait aussi expliquer l'intelligence, la volonté, la liberté humaines : abîme où vient se perdre la pensée qui nie Dieu.

Ainsi, Messieurs, on ne peut concevoir le monde tout seul, on ne peut concevoir le monde sans Dieu. Dans l'effort qu'on fait pour arriver à cette conception, les pensées se confondent, le vertige s'empare de la raison qui n'aboutit qu'au

chaos et au néant. Non, nous ne pouvons rien comprendre sans l'idée de Dieu ; et toutes les fois que nous nous adressons ces formidables questions : Existe-t-il quelque chose ? comment existe-t-il quelque chose ? pourquoi existe-t-il quelque chose ? si Dieu n'est pas la réponse à ces questions, si elles ne nous mènent pas à Dieu, la raison se suicide ; une orgueilleuse et affreuse misère devient son partage et son châtiment.

Non-seulement nous ne pouvons rien concevoir sans Dieu, je dis encore que nous ne pouvons ni penser, ni parler sans penser à Dieu, sans parler de Dieu. Essayez de penser sans que l'idée de l'être se trouve renfermée dans votre pensée ; essayez d'affirmer sans vous servir du verbe *être ;* vous ne le pouvez pas. L'idée de l'être en général se trouve implicitement dans toutes nos pensées, dans toutes nos affirmations. Or, l'idée de l'être dans toute son étendue est l'idée de Dieu ; l'*être* est son nom ; ainsi lui-même s'est défini. Heureuse nécessité que celle de ne pouvoir penser sans confesser Dieu, même à notre insu ! heureuse nécessité que celle de ne pouvoir parler sans proférer un hymne à la gloire de Dieu ! Aussi l'infortuné qui nie Dieu, cet infortuné qui puise en Dieu ses racines, comme la plante aveugle dans le sein de la terre, cet infortuné qui se sert des bienfaits de Dieu contre Dieu même, en niant Dieu l'affirme ; car sa négation se réduit à dire que l'*être n'est pas*.

Enfin tout ce qu'il y a de plus précieux dans l'âme humaine, toutes les notions de vérité, de bonté, de beauté, sont des rayons de Dieu en elle; toutes ces notions impliquent Dieu; toutes nous mènent à lui.

Il y a dans mon intelligence quelques idées claires, nécessaires, qu'il n'est pas besoin d'énumérer. Je ne crée pas ces idées, je les reçois; je ne puis les empêcher de faire leur apparition dans ma conscience. Une fois qu'elles sont entrées dans ma raison, je ne puis plus les effacer. Ces idées me dominent, me commandent; elles me dirigent dans toutes mes affirmations, dans toutes mes négations; je les conçois comme une loi pour mon esprit, et pour tous les esprits. En elles-mêmes elles sont éternelles et impérissables. Que mon intelligence soit détruite, que le monde entier s'écroule, ces idées, ces lois survivront et s'élèveront sur les débris des mondes anéantis. Il faut donc qu'elles subsistent quelque part; il faut qu'elles soient quelque part parfaitement entendues; il y a donc une intelligence infinie, à qui elles appartiennent, et qui me les communique.

Je trouve aussi en moi, je retrouve dans mes semblables le sentiment du juste et du bon. L'existence de ce sentiment n'a pas besoin d'être prouvée. L'émotion profonde que tout homme ressent devant le spectacle de la vertu l'atteste assez au cœur. Cette émotion, qui élève

l'homme au-dessus de lui-même, montre qu'il a entrevu la beauté morale.

La beauté morale de la vertu est sans doute la plus haute de toutes les beautés; mais il y a aussi cette beauté qui naît de la proportion et de l'harmonie, cette beauté qui nous charme dans la nature, et nous ravit dans les arts.

Ce type de justice, de bonté, de beauté, que nous portons en nous-mêmes, n'est jamais réalisé dans toute sa perfection : nous chercherions en vain, sur la terre, une justice, une bonté, une beauté parfaites. Or, comme le parfait est avant l'imparfait, comme l'imparfait suppose le parfait, il faut de toute nécessité que cette beauté, cette bonté, cette justice parfaites, terme de nos désirs, existent. Cette aspiration vers le parfait, vers l'infini, est à la fois la gloire et le tourment de notre nature. Aussi, comme nous sommes à l'étroit dans le fini! comme ses chaînes nous pèsent! comme ses limites nous pressent! Qu'est-ce qui peut contenter le cœur de l'homme? Jetez dans cet abîme tous les biens de la vie; jetez-y l'or, le plaisir, la gloire, l'amitié, l'amour, rien ne peut le combler; il y a toujours un vide, un vide immense, et ce vide est la place de Dieu.

Dans la nature je retrouve cet infini comme dans l'âme humaine; j'entends sa voix dans les mugissements de la forêt, dans les grondements de l'orage; il s'étend au delà des plaines immenses des mers; il est plus profond que les abîmes,

plus élevé que les cieux. L'âme humaine déborde tout; de tous côtés elle s'échappe, et s'écoule vers Dieu. C'est Dieu qui est son centre, sa lumière, sa vie; c'est pour lui qu'elle est faite; en lui seul elle trouvera le repos du bonheur: *in ipso vivimus et movemur et sumus*. Vous le voyez, Messieurs, le nom de Dieu, l'idée de Dieu, le besoin de Dieu sont en vous. Ils forment votre essence, si j'ose ainsi m'exprimer; ils sont votre gloire, et toute la dignité de votre nature.

Est-il nécessaire de vous prouver longuement l'existence de Dieu? faut-il vous tenir longtemps sur ces considérations? ne serait-ce pas vous faire injure? Les réflexions que je viens de vous soumettre, bien pesées, suffisent pour une raison droite et pour un cœur bien fait. Toutes les preuves de l'existence de Dieu vous sont connues; vous n'en attendez pas sans doute de moi une longue exposition. J'aurai occasion de développer les principales de ces preuves dans l'histoire de la théodicée chrétienne; cependant je veux aujourd'hui vous présenter sous une forme rigoureuse la démonstration de l'existence de l'infini personnel et distinct du monde, et lever les difficultés principales que le rationalisme absolu fait contre la personnalité divine.

Une étude approfondie de la conscience nous donne tous ses éléments constitutifs; et c'est dans ces éléments de la conscience, développés par le christianisme, que nous trouvons notre point de

départ. L'année dernière, je me suis livré, avec une certaine étendue, à l'analyse de la conscience. Ce travail me dispensera d'entrer dans de longs développements en ce moment ; je me contenterai de vous rappeler les résultats que nous avons obtenus.

La conscience est ce miroir intérieur où se réfléchit l'universalité des objets. Chaque être de la nature, chaque pensée de l'esprit, chaque détermination de la volonté, chaque impression des sens y laissent leur trace vivante, y marquent leur empreinte ; le monde extérieur se retrouve dans ce monde intérieur que nous portons au dedans de nous-mêmes.

Je remarque d'abord que toutes mes impressions me donnent le sentiment d'une force qui est en moi, qui est moi-même. Le moi, ce support du monde intérieur, est une force qui sent, pense, compare, juge, raisonne, veut ou ne veut pas, agit ou n'agit pas, suivant sa propre détermination.

Mais ce moi vient sans cesse se heurter contre un objet distinct de lui, qui se dresse sans cesse devant lui, lui envoie mille impressions de tout genre, lui fait sentir plus ou moins une force distincte de sa force, une force qui le limite.

Cet objet, c'est le monde de la nature et le monde de l'humanité. Si j'envisage cet objet, qui se pose ainsi devant moi, et qui vient se réfléchir en image, en idée, au dedans de moi-même, j'y

vois une multitude indéfinie d'êtres, depuis l'atome imperceptible jusqu'au plus brillant des soleils. Tous ces êtres agissant sur moi et me modifiant sans cesse, je me trouve dans un contact nécesssaire et continuel avec des objets autres que moi; et je ne puis pas plus me séparer de ce sentiment d'un objet distinct du moi que du sentiment du moi lui-même.

Tels sont les deux premiers éléments de ma conscience, impliqués dans toutes mes modifications, et qui se résument dans l'idée du moi et dans l'idée du monde. Maintenant, si je compare ces deux idées essentielles, le premier caractère qui me frappe, c'est que ces deux idées se supposent l'une l'autre, et sont relatives l'une à l'autre. Envisagées en elles-mêmes, ces idées me représentent une multiplicité indéfinie. Qu'est-ce que le monde, si ce n'est une multiplicité sans nombre! Comptez, si vous le pouvez, les êtres qui peuplent l'espace et le temps; nombrez si vous l'osez les atomes de poussière et de lumière qui tourbillonnent dans l'étendue; calculez les pensées qui montent dans l'esprit et dans le cœur de l'homme. Cette multitude indéfinie est comme dans un flux et reflux continuel; tous ces êtres passent et s'écoulent. Ils étaient, ils seront, bien plus qu'ils ne sont en réalité; ils sont et ils ne sont pas; je ne vois en eux que l'image de la contingence, de la mobilité, de la mortalité. De là, il est clair que tous ces êtres sont bornés. La

borne les environne, les presse de toutes parts. Limites dans l'être, limites dans la force, limites dans la durée, je ne vois que limites.

Ainsi, relativité, multiplicité, variabilité, contingence, bornes, tels sont les caractères généraux et du moi et du monde; et tous ces caractères sont exprimés par un seul mot, le fini.

Mais il y a dans la conscience et la raison un autre élément. Quand j'énumérais les caractères du fini, quand je nommais le relatif, le multiple, le variable, le contingent, le temporel, n'y avait-il pas, dans vos consciences, une grande voix, écho du monde divin, qui nommait en même temps ce qui est opposé à ces caractères, l'absolu, l'un, le nécessaire, l'éternel, l'immuable, l'infini? Pourriez-vous concevoir les premiers termes sans les seconds? ces termes ne s'appellent-ils pas? est-il donné à l'esprit humain de les séparer?

Ainsi, Messieurs, au-dessus, infiniment au-dessus de l'idée du fini, nous trouvons dans notre conscience la grande idée de l'infini. Qu'elle est merveilleuse cette idée! et qu'il m'est difficile de comprendre comment je suis capable de la concevoir! Je n'ai devant moi que des phénomènes successifs, fugitifs, variables; je me sens moi-même borné par tout ce qui m'environne et par mes besoins; je touche la limite de toutes parts, et cependant j'ai l'idée de l'unité, de l'absolu, de l'éternel, du nécessaire, de l'im-

muable, d'une perfection souveraine; j'ai l'idée de l'infini. Ces deux idées de l'infini et du fini m'accompagnent sans cesse; je les retrouve dans toutes mes perceptions; elles font partie intégrante de toutes mes pensées, de tous mes raisonnements; je ne puis les effacer, ni les oublier; je ne puis m'en défaire.

Mais n'existe-t-il aucun rapport entre ces idées? n'existe-t-il aucun rapport entre le fini et l'infini? Comme je ne puis concevoir le fini tout seul, comme je ne puis trouver dans le fini sa raison d'être, je suis forcé par la constitution de ma nature à rapporter le fini à l'infini, à considérer l'infini comme la cause et la raison du fini. Il y a donc entre l'un et l'autre le rapport qui existe entre la cause et l'effet. Mais comme l'infini se suffit, puisqu'il est infini; comme il doit trouver en lui-même tout le complément de son être, je conçois clairement que l'infini est la cause libre, infiniment libre du fini. Si l'infini était nécessité dans la production du fini, il ne se suffirait plus à lui-même, il manquerait quelque chose à sa perfection; il ne serait plus infini. J'arrive donc à l'idée d'un infini cause, et cause libre du fini; et comme dans l'idée de liberté se trouve impliquée celle d'intelligence; et dans l'idée d'infinité, celle de souveraineté et de suffisance, j'arrive tout de suite à l'idée de l'infini personnel.

Avec ces impérissables idées, avec ces rapports nécessaires, me sont données les existences. Ces

idées, ces rapports correspondent à des réalités
Je ne puis douter de la réalité du moi, de la réalité du monde; je ne puis douter de la réalité du fini, et de celle de l'infini. Kant a beau me dire que ces idées, purement relatives à ma manière d'être, purement régulatrices de ma raison, ne m'apprennent rien des choses; la nature est plus puissante que Kant, et la raison démontre l'erreur de son système. Car enfin, y a-t-il quelque chose de personnel dans ces idées, dans ces rapports? puis-je me dépouiller de ces idées, puis-je intervertir ces rapports? Ce sont des lois que je n'ai pas faites, des lois qui dominent ma raison et toutes les raisons. Elles sont donc l'expression de la nature des choses; elles correspondent donc à des réalités. D'ailleurs, m'est-il donné de douter véritablement de la réalité de mon moi, de la réalité du monde, de la réalité du fini? Et si je ne puis douter de la réalité du fini, celle de l'infini, qui seul explique et fait comprendre le fini, peut-elle être plus douteuse? Ces réalités se supposent et se soutiennent réciproquement; qu'une seule vous échappe, l'autre fuit aussitôt. Il faut donc reconnaître ces réalités, ou tomber dans les contradictions palpables du scepticisme universel.

Je m'élève maintenant vers cet infini qui vient de se révéler à ma raison et à mon cœur. Que me représente cette grande idée? j'y vois une unité, une simplicité parfaites, réunissant toutes les

perfections. Je découvre dans cette unité absolue, dans cette unité féconde un abîme d'être sans fond et sans rives, l'océan infini de la vie. Toutes les perfections répandues dans le monde existent à un degré sans limites dans l'infini; tout ce qu'il y a de bon dans les créatures se retrouve dans leur cause. Pâles reflets de l'éternelle lumière, faibles écoulements de cette mer immense de l'être, les créatures reproduisent quelques traits de l'éternelle beauté, de la perfection souveraine. Or, comme je vois dans le monde des êtres intelligents, sages, bons et libres, je puis affirmer que l'infini est intelligent et souverainement intelligent; sage, bon et souverainement sage et bon; libre et souverainement libre; et puisqu'il possède toute perfection, je puis affirmer qu'il se suffit pleinement à lui-même. J'arrive donc par cette voie nouvelle à l'idée d'un infini personnel, d'une personnalité infinie; j'arrive à l'idée d'un Dieu personnel, cause libre du monde, et par conséquent distinct du monde; et j'y arrive, vous le voyez, par la voie d'une déduction rigoureuse; je ne fais que développer l'idée même de l'infini; je tire le même du même : ce procédé est rigoureux.

Mais il faut que je lève un doute qui naît dans mon esprit. Peut-être que ces termes d'infini et de fini qui sont dans ma raison, qui me paraissent entre eux dans une éternelle opposition, pourraient se réduire l'un dans l'autre, se confondre

dans une identité commune, et alors, loin de représenter deux existences distinctes, ils n'en représenteraient qu'une seule, et toutes mes conceptions manqueraient par leur base. Je vais donc essayer de réduire l'un dans l'autre les termes qui sont dans ma raison. Que résultera-t-il de cette tentative?

J'affirme donc que le contingent et le nécessaire, le temporel et l'éternel, la multiplicité et l'unité, le limité et l'illimité sont une seule et même existence, un seul et même être. Mais quel est le sens, la portée des affirmations que je viens de poser? examinons. Dans ces affirmations, je dis que le nécessaire, l'éternel et l'un deviennent le contingent, le temporel, le multiple; et réciproquement. Mais qu'est-ce à dire, sinon que le nécessaire, l'éternel et l'un cessent d'être nécessaire, éternel, un; que le contingent, le temporel et le multiple cessent d'être contingent, temporel et multiple. Ainsi je nie alternativement chacun de ces termes, et je les détruis les uns par les autres. Que me reste-il alors? quel résidu dans mes mains? rien, absolument rien. J'ai réussi à faire le vide; je suis arrivé au néant. Oui, dire que l'infini devient fini, c'est détruire, c'est nier l'infini; dire que le fini devient infini, c'est détruire, c'est nier le fini.

Ces deux termes ne peuvent donc pas se réduire l'un dans l'autre : ils sont irréductibles; ils subsistent dans leur éternel antagonisme. Et

comme ces idées nous représentent des existences et des existences distinctes, Dieu est donc essentiellement et nécessairement distinct du monde, en dehors, au-dessus, infiniment au-dessus du monde. L'identification de Dieu avec le monde mène l'esprit à des contradictions, à des absurdités palpables; le même cesse d'être le même; le néant et l'être sont identiques. Le principe de contradiction s'applique donc ici dans toute sa rigueur, et la démonstration rationnelle ne peut aller plus loin.

L'essai que je viens de faire, et qui m'a mal réussi, est celui même de Hégel. Ce philosophe a voulu faire cesser l'opposition de l'infini et du fini en les détruisant l'un par l'autre, pour les identifier dans une même substance. Qu'a-t-il obtenu par ce procédé? à quel résultat est-il arrivé? au néant, au néant absolu; car l'être qui n'est ni fini ni infini, l'être absolument indéterminé est une pure possibilité, un pur néant d'existence réelle. Comment tirer ensuite l'univers du néant? Hégel nous dit, il est vrai, qu'il y a un milieu entre l'être et le néant, *le devenir*. Mais quoi! pour devenir, ne faut-il pas être déjà? ne faut-il pas quelque chose qui persiste au milieu de toutes les transformations? Eh bien! ce quelque chose, qu'est-il? si c'est le néant, nous retombons dans toutes les absurdités du système; si c'est l'être, c'est l'être infini; car par quoi serait-il borné? Alors tout le système croule par sa base.

L'école hégélienne nous objecte encore que faire Dieu personnel, c'est le borner; qu'admettre un moi divin, c'est admettre un non-moi, par conséquent une borne. Vaine objection! Le moi divin équivalant à l'infini, comment serait-il une borne pour Dieu? Le non-moi en Dieu, c'est le monde, c'est le fini; c'est l'être que Dieu crée avec une infinie liberté; c'est l'être que Dieu crée sans rien perdre, sans rien communiquer même de son infinie perfection. Le non-moi divin n'est donc pas une borne pour Dieu, et la réalité du fini n'appauvrit nullement la richesse infinie de l'Être suprême. Les vaines difficultés qui voulaient nous arrêter s'évanouissent donc; l'infini et le fini restent donc à jamais irréductibles l'un dans l'autre; Dieu est à jamais distinct du monde[1].

Messieurs, partis de la conscience humaine, nous avons trouvé le fini et l'infini; l'homme, le monde, Dieu. La conscience étant l'écho des existences nous a donné les réalités avec les idées. Nous avons appliqué à ces idées, à ces existences le grand principe de l'identité et de la contradiction, source légitime de la démonstration rationnelle. Le principe de l'identité nous a donné l'infini personnel; le principe de la contradiction nous a donné l'infini distinct du monde. Nous avons donc trouvé le Dieu que la

[1] Pour plus de détail sur le système de Hégel, voir la leçon consacrée à ce philosophe.

conscience humaine adore, le Dieu que le christianisme nous révèle. Oui, Messieurs, la parole de la foi est la plus profonde des sciences. Il est bon de voir se retirer à sa lumière ces nuages dont l'orgueil voudrait obscurcir l'éclatant soleil qui luit dans nos âmes. Si sa lumière pâlissait pour elles, toute force et toute espérance leur échapperaient bientôt. Il n'en sera pas ainsi, Messieurs; plus vous méditerez la Divinité, plus vous sentirez s'accroître en vous le sentiment de son existence. Alors l'adoration deviendra plus profonde, l'amour plus ardent; et vous chercherez à vous unir toujours plus intimement à ce principe de votre être, pour puiser sans cesse en lui la vie et le bonheur.

SIXIÈME LEÇON.

THÉODICÉES DE PLATON ET D'ARISTOTE.

Résumé de la leçon précédente. — Nécessité de constater la puissance de la raison humaine laissée à elle-même par rapport à la connaissance de Dieu : les faits ; l'antiquité ; Platon et Aristote. — Théodicée de Platon : les trois facteurs de l'existence : les idées, Dieu, la matière première ; rapports entre ces trois principes ; les idées séparées de Dieu, et la matière éternelle, nécessaire, incréée. Conséquences de cette théorie : bornes à l'intelligence et à la puissance divines ; altération profonde de la vraie notion de l'infini. — Théodicée d'Aristote : le monde nécessaire, éternel et éternellement organisé ; la matière inséparable de la forme et de l'individualité ; quoique le principe du mouvement soit inhérent au monde, le monde a besoin d'un moteur. Dieu moteur du monde ; il le meut comme cause impulsive et attractive, et sans le connaître. Conséquences de cette théorie : Dieu n'est pas la cause efficiente du monde, il n'en est que la cause finale ; négation de la Providence, la fatalité. — Jugement sur ces théories : leur vice radical ; le christianisme seul a pu combler les lacunes qu'elles offrent[1].

Dans la dernière leçon, partis de la conscience chrétienne, nous nous sommes élevés à Dieu. Nous avons vu que le moi, le monde, le fini tout entier n'avait pas sa raison d'être en lui-même, n'était pas concevable tout seul. Le

[1] Auteurs à consulter : Outre les écrits de Platon, d'Aristote et de leurs anciens commentateurs, on lira avec fruit parmi les modernes : 1° le P. Mourgues, *Plan théologique du Pythagorisme ;* 2° Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne*, t. II et III. Trad. de l'allemand ; 3° MM. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote ;* 4° Pierron et Zévort, *Introduction à la Métaphysique d'Aristote ;* 5° Jules Simon, *Études sur la Théodicée de Platon et d'Aristote ;* 6° Schwalbé,

monde n'est compréhensible que par une cause placée hors du monde. L'idée de cette cause première, souveraine, parfaite, l'idée de l'infini est dans notre conscience, dont elle forme l'élément principal. Cette grande idée exprime la réalité la plus haute, la plus parfaite. L'infini existe donc. Cause libre du monde, possédant toutes les perfections, toute la réalité de l'être à un degré sans limites, il est essentiellement distinct du fini; confondre Dieu avec le monde, c'est détruire la raison pour aboutir au néant.

Tels sont les résultats que nous avons obtenus.

Nous nous sommes placés, avons-nous dit, au sein de la conscience chrétienne; nous avons voulu démontrer par le raisonnement l'enseignement de la conscience et du christianisme. Une importante question a été écartée, celle des limites de la raison dans la connaissance de Dieu, lorsque l'homme, laissé à lui-même, est privé des vraies traditions et de la lumière du christianisme. Il est bien constant que, sous l'influence de l'enseignement, nous nous démontrons avec une grande facilité des vérités que nous n'aurions pas découvertes tout seuls. Donc, de ce pou-

Esquisse de la Philosophie de Platon, à la tête d'une traduction des *Dialogues*; 7° H. Martin, *Études sur le Timée de Platon*; travail aussi remarquable par l'érudition et la sagacité des vues, que par la pureté des doctrines. Nous nous en sommes servi avec avantage.

voir, que nous devons à l'action puissante de l'enseignement chrétien, d'arriver par la démonstration à l'idée la plus parfaite de Dieu, il ne s'ensuit pas que cette connaissance soit le fruit unique de la raison et de la conscience. Il est donc très-important de déterminer ce que peuvent, et ce que ne peuvent pas la raison et le raisonnement dans cet ordre. Sans doute il ne faut pas les rabaisser outre mesure; mais il ne faut pas non plus leur attribuer plus de puissance et de valeur qu'ils n'en ont en réalité. Comment faut-il procéder dans cette détermination? faut-il interroger la logique ou les faits? La logique seule ne nous dira qu'une chose : il est certain que nous possédons, malgré la limite de notre être, la connaissance de l'infini; mais, comme il y a une disproportion nécessaire entre le fini et l'infini, nous ne pouvons pas espérer d'établir, par le seul raisonnement, tous les rapports entre ces existences. Voilà ce que nous dit la logique, sans fixer, d'une manière bien nette et bien tranchée, quels sont les rapports que nous pouvons saisir entre le fini et l'infini, quels sont ceux que nous ne pouvons atteindre.

Il est donc mieux de nous adresser à l'histoire et aux faits. Mais quels sont les faits que nous devons étudier? Je dis d'abord que nous devons sortir des temps chrétiens : car, s'il est vrai que le christianisme ait réellement agrandi la connaissance de Dieu, rétabli dans la conscience

des idées effacées, et ajouté à la raison des idées nouvelles, ces idées, entrées une fois dans le domaine de la conscience et de la raison, agissent sur les esprits même rebelles au christianisme et à sa divinité; et ils ne s'aperçoivent pas que les vérités dont ils font honneur à leurs spéculations rationnelles étaient déjà dans leur conscience avant tous leurs raisonnements, et qu'elles y étaient par le christianisme. Il faut donc remonter dans le passé, et nous placer au sein du monde antique, avant la naissance du christianisme. Et pour abréger le travail, il faut tout de suite nous adresser à ce que l'antiquité a produit de plus beau, de plus grand. Eh bien! dans l'antiquité il y a deux noms immortels; il y a deux noms qui sont les symboles du génie humain, du génie de l'inspiration et du génie de la logique : il y a Platon et Aristote.

Quelle a donc été la théologie de ces grands hommes? Cette théologie nous donnera toute la valeur, toute la portée de la raison en dehors du christianisme. Remarquez bien qu'Aristote et Platon n'étaient pas dépourvus de toute tradition; car qu'est-ce que l'homme sans la tradition? il n'est pas. Mais ils ne connaissaient que des traditions altérées, imparfaites; et dans cette indigence, ils ont employé les forces du plus puissant génie à l'étude de la Divinité; cette situation est donc très-favorable au but de nos recherches.

Pour se rendre compte de la théologie de Platon, il faut connaître les trois principes, les trois facteurs de l'existence admis par ce philosophe : ces trois principes sont les idées, Dieu et la matière première.

Platon constate dans la connaissance humaine un élément bien supérieur aux impressions variables et multiples de la sensibilité. Au commencement du septième livre de *la République*, il compare l'homme qui ne pourrait s'élever au-dessus des sens et de leurs images, à des malheureux enchaînés dans un antre, où ils n'auraient d'autre lumière que celle de quelques feux pâles et sombres placés derrière eux. Ces feux projetteraient sur le fond de la caverne les ombres de tous les objets qui se trouveraient entre eux et les prisonniers. Victimes d'une déplorable illusion, ces infortunés prendraient ces ombres pour des objets réels. Ils croiraient avoir devant les yeux des êtres vivants; ils croiraient les voir se mouvoir, agir et parler, lorsqu'ils ne verraient que des fantômes. Cependant leur conviction de cette réalité serait profonde, et leur satisfaction complète. Mais quels ne seraient pas leur surprise et leur ravissement à la fois, si, tirés de ce triste lieu, ils étaient portés à la lumière du jour et du soleil. Habitués peu à peu aux clartés supérieures, avec quelle joie leurs yeux ne contempleraient-ils pas l'éclat des couleurs, la beauté des formes, les réalités vivantes! et sans doute ils entreraient

dans une grande pitié pour leur premier état.

« Eh bien! dit Platon, c'est là précisément l'image de la condition humaine. L'antre souterrain, c'est ce monde visible; le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil; et ce captif qui monte à la région supérieure et qui la contemple, c'est l'âme qui s'élève jusqu'à la sphère intelligible [1]. »

Cette sphère intelligible signifie les idées. Les idées nous représentent les types immuables des choses passagères et mobiles, les vérités, les rapports nécessaires que notre raison conçoit. Formant entre elles une vaste et immuable hiérarchie, les idées propres à un genre particulier sont dominées par les idées communes à plusieurs; celles-ci, par les idées universelles, qui toutes relèvent de l'idée de l'être. Enfin, au-dessus de l'idée même de l'être, est l'idée de l'idée, l'idée suprême de l'unité et du bien, d'où toutes les autres dérivent.

Les idées sont absolument indépendantes des esprits qui les conçoivent; elles n'existent pas dans les choses; elles n'existent ni dans le temps ni dans l'espace : elles existent en elles-mêmes, éternelles et immuables. En elles est la source de toute vraie science; car il n'y a pas de science de ce qui passe, de ce qui varie; il n'y a de science que du nécessaire, de l'immuable, de

[1] *République*, liv. VII.

l'absolu. Les idées sont donc, dans le monde intellectuel, ce que le soleil est dans le monde physique. Ce qui répand sur les objets des sciences la lumière de la vérité, dit Platon, ce qui donne à l'âme la faculté de connaître, c'est l'idée du bien; cette idée est le principe de la science et de la vérité, en tant qu'elles sont du domaine de l'intelligence.

Ces idées, substances éternelles, types des choses, lumière de l'intelligence, sont l'objet de la contemplation de Dieu même. Ici nous arrivons à la théologie de Platon.

Cause et fin du monde, le Dieu de Platon est un esprit doué d'une sagesse et d'une bonté parfaites. Dans *le Timée,* Platon s'élève à Dieu par le principe de causalité. « Il est nécessaire que tout ce qui naît provienne d'une cause; toute naissance qui n'aurait pas de cause est impossible..... Le monde a pris naissance, puisqu'il est visible, tangible et corporel : toutes ces qualités sont sensibles; or, ce qui est sensible, étant saisi par l'opinion à l'aide des sens, apparaît comme naissant et produit. Nous disons que ce qui naît a nécessairement une cause; mais il est impossible de trouver le principe et le père de l'univers; et, si on le connaissait, de raconter son œuvre.... Toutefois, l'univers étant la plus belle des choses produites, sa cause est la plus parfaite des causes. Il a donc été fait sur un modèle immuable, que comprennent la raison et la sa-

gesse [1]. » Ce modèle, ce sont les idées que l'intelligence divine connaît et copie.

Mais par quel motif Dieu a-t-il composé cet univers? « Il se montra bon, dit Platon; or, celui qui est bon reste toujours étranger à toute sorte d'envie : en étant donc exempt, il voulut que toute chose lui ressemblât autant que possible [1]. »

Dans ces passages nous voyons évidemment l'idée d'un Dieu éternel, unique, parfait, souverainement intelligent, sage et bon; d'un Dieu cause formatrice et organisatrice du monde.

Au dixième livre des *Lois*, Platon nous donne une preuve nouvelle de l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur, d'un moteur qui se meuve lui-même. Il prouve ensuite que ce Dieu est une providence qui s'étend aux grandes et aux petites choses. « Ne faisons pas cette injure à Dieu de le mettre au-dessous des ouvriers mortels; et tandis que ceux-ci, à proportion qu'ils excellent dans leur art, s'appliquent aussi davantage à finir et à perfectionner toutes les parties de leurs ouvrages, soit grandes, soit petites, ne disons pas que Dieu, qui est très-sage, qui veut et qui peut prendre soin de tout, néglige les petites choses auxquelles il

[1] Platon, *le Timée*, p. 302. Éd. de Deux-Ponts.

[2] Ἀγαθὸς ἦν; ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ. *Le Timée*, p. 305. Éd. de Deux-Ponts.

lui est le plus aisé de pourvoir, et ne donne son attention qu'aux grandes, comme pourrait faire un ouvrier indolent ou lâche rebuté par le travail [1]. »

Il y a donc pour Platon une providence générale qui maintient l'ordre du monde dans son intégrité et dans sa perfection; il y a aussi une providence particulière qui veille sur chaque individu et qui étend ses soins jusque sur la moindre des actions et des affections de l'homme, « en sorte que la perfection de l'ouvrage est poussée aux derniers détails, » dit Platon. Le but principal de cette providence est de punir le crime et de récompenser la vertu sur la terre et dans la vie future. Socrate mourant développe, dans *le Phédon*, des preuves magnifiques de l'immortalité de l'âme. « Il faut tout faire pour acquérir la sagesse et la vertu durant cette vie, car le prix du combat est beau et l'espérance est grande, » telle est la conclusion de cet admirable dialogue.

Ainsi, le Dieu de Platon n'est pas seulement une cause et une force intelligente et parfaite; il est aussi une providence. Ces notions de la Divinité sont vraies et belles.

Mais ce Dieu cause intelligente, ce Dieu providence n'est pas une cause créatrice. A côté de ce Dieu existe une matière éternelle, et éternelle-

[1] Platon, *les Lois*, liv. X.

ment en mouvement. Revenons au *Timée*, c'est là surtout que nous trouvons la théorie de la production du monde. « Dieu voulut que tout fût bon, et, dans les limites de son pouvoir, qu'il n'y eût rien de mauvais. Trouvant donc toutes les choses visibles non en repos, mais dans une agitation sans règle et sans ordre, il établit tout dans l'harmonie ; ce qu'il jugea bien préférable [1]. »

Je pourrais multiplier les citations ; mais ne serait-ce pas une peine superflue ? Le passage que vous venez d'entendre, auquel d'ailleurs aucun autre n'est contraire, ne suffit-il pas pour nous autoriser à conclure que, d'après Platon, Dieu n'a pas produit la substance, éternelle et incréée comme Dieu même ? Remarquez encore que cette matière nécessaire possède un mouvement qui lui est inhérent et propre, quoique désordonné et aveugle. Dieu n'est donc que l'organisateur de cette substance, le régulateur de ces mouvements. Il pétrit, il façonne la matière ; il en forme d'abord la grande âme du monde ; puis les grands dieux visibles, les astres ; puis les dieux inférieurs, les éléments, les hommes, etc... Il n'est pas de mon sujet de vous exposer cette cosmologie.

[1] Βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. Platon, *le Timée*, p. 305 ; éd. de Deux-Ponts.

Tels sont les trois principes de Platon : les idées, types éternels, immuables, incréés des choses, lumière véritable de l'esprit; Dieu, force intelligente et sage, architecte du monde, régulateur de ses mouvements; enfin la matière éternelle et incréée.

Maintenant quels rapports Platon établit-il entre ces trois facteurs de l'existence, et d'abord entre Dieu et les idées? Les idées sont-elles dépendantes ou indépendantes de Dieu? sont-elles de simples pensées de Dieu, ou existent-elles en elles-mêmes? Dieu est-il leur cause efficiente? Vous le sentez, Messieurs, il ne s'agit point ici de la question en elle-même, mais seulement de l'opinion de Platon. Plutarque et un grand nombre d'écrivains anciens et modernes ont cru et affirmé que les espèces intelligibles n'étaient pour Platon que les idées de Dieu même. Mais on ne voit pas trop sur quel fondement positif repose cette opinion. Platon n'exclut-il pas cette interprétation, lorsqu'il parle d'une manière si nette et si précise de l'existence des idées en elles-mêmes, lorsqu'il les présente comme des réalités individuelles et indépendantes? Dans *le Timée*, il donne aux idées le nom de dieux éternels; il dit que Dieu a fait les choses naturelles à l'imitation des idées, et que l'auteur de l'univers est simplement *imitateur des êtres réels* [1].

[1] Μιμητὴς τῶν ὄντων. *Le Timée.*

D'un autre côté, Platon, dans quelques passages de ses écrits, semble identifier l'idée de l'unité et du bien avec Dieu même. Il est même un passage, dans le septième livre de *la République*, où cette idée semble jouer le rôle d'une cause active et efficiente; elle n'est plus un simple type immobile et simplement intelligible, elle est une idée intelligente et causatrice. Cependant ce passage, le plus explicite de tous, est susceptible de deux interprétations. Il est évident que Platon attribue à l'idée du bien une grande part dans la formation du monde; mais est-ce en tant que cause exemplaire, ou bien véritablement comme cause efficiente? c'est ce qui reste indécis [1]. Quoi qu'il en soit, car nous ne pouvons pas entrer dans cette discussion, il est constant que la théorie de Platon sur le rapport de Dieu et des idées est fort obscure et fort embarrassée.

Aujourd'hui, Messieurs, il nous paraît si simple de raisonner de cette manière : les idées sont les modalités d'une intelligence; les idées ont besoin d'une substance qui les porte, d'une intelligence qui les conçoive; s'il y a des idées éternelles, immuables, nécessaires, elles ne peu-

[1] Voici le passage qui fait naître la difficulté :
'Εν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι· ὀφθεῖσα δέ, συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα· ἔν τε τῷ νοητῷ, αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη. Platon, *République*, liv. VII, p. 132 et 133, éd. de Deux-Ponts.

vent exister que dans et par une intelligence possédant les mêmes attributs; dans une intelligence qui soit comme le lieu des idées, et leur immuable substance.

Ce raisonnement, je le répète, nous paraît naturel et juste; on l'a souvent attribué à Platon, on a dit même qu'il s'élevait à la Divinité par un raisonnement analogue. Eh bien! ce raisonnement n'est pas dans Platon. C'est même l'opinion la plus probable qu'il mettait Dieu d'un côté, les idées de l'autre, regardant ces deux principes comme également éternels et nécessaires, mais séparés et indépendants. Par le principe de causalité, par la nécessité d'un ordonnateur du monde et d'un régulateur du mouvement, Platon se démontrait Dieu. Le procédé dialectique qui cherche l'universel et le nécessaire à travers le particulier et le contingent lui donnait les idées, qui devenaient pour lui les types éternels, nécessaires et immobiles des êtres. Sur ces types, Dieu réglait son action; d'après ces modèles, il formait les êtres. Mais ici naît une grave difficulté contre la doctrine de Platon : peut-on concevoir et admettre cette séparation entre Dieu et les idées? et Dieu, pouvait-il les apercevoir et prendre pour modèles des idées qui lui étaient étrangères? En admettant même qu'il pût les connaître, il ne trouvait pas sa lumière en lui-même; il n'était pas sa propre lumière; il n'était donc plus souverainement

parfait. Une suite inévitable de la séparation établie entre Dieu et les idées est donc l'altération de la notion même de la perfection souveraine. Il y a plus, et dans cette hypothèse, les idées elles-mêmes sont détruites. En effet, les idées, pour Platon, venaient se résumer dans celle du bien, de l'unité absolue à laquelle ce philosophe a consacré un de ses plus célèbres dialogues, *le Parménide*. L'unité y est séparée avec une admirable logique de tout ce qui est temporel, et on y dit des choses subtiles et profondes. Mais combien Platon est loin d'avoir vu toutes les perfections, et la vraie nature de l'unité vivante et infinie! Comme il ne s'explique nulle part avec clarté sur l'identité nécessaire de l'unité absolue et infinie avec Dieu, il paraît faire de cette idée une pure abstraction de l'esprit; et tel est le dernier terme de sa dialectique. Cette tendance platonique est si certaine que les disciples les plus enthousiastes de Platon, les alexandrins, prirent cette unité dans cet état de pure abstraction. Après l'avoir séparée de l'intelligence, ils voulurent la rendre supérieure à l'intelligence elle-même, et il ne leur resta qu'une notion indéterminée, incompréhensible, une unité morte et stérile.

Voilà sans doute de grandes lacunes dans la théologie de Platon: là cependant n'est pas le plus grand reproche que l'on puisse lui faire.

Nous avons vu que le troisième principe de la

philosophie platonique était la matière éternelle, nécessaire, increéée. Par la matière, Platon entendait à peu près ce que nous entendons par la substance. L'essence, la substance des choses existait par elle-même et nécessairement. Cette matière première était susceptible de toutes les formes, et c'était Dieu, ouvrier intelligent, architecte habile, qui devait l'organiser sur le modèle des idées; faire naître et régner l'ordre au milieu de ce chaos confus de tous les éléments, et au sein d'un mouvement fatal et aveugle. Cette matière n'était pas toujours docile entre les mains de l'ouvrier, elle lui résistait souvent; de là, selon Platon, l'origine du mal.

Cette conception renferme une contradiction radicale. Quoi! en dehors de Dieu une substance éternelle et nécessaire comme lui! Mais si cette substance est par elle-même, si elle ne tient son être que d'elle-même, elle a aussi d'elle-même toutes ses modalités; elle est donc infinie; nous avons donc deux infinis; ou plutôt Dieu n'est plus infini, ni tout-puissant. Comme un ouvrier terrestre, Dieu ne peut opérer que sur une matière préexistante, et son action est bornée par la nature même et par la résistance de la matière qu'il emploie!

Vous le voyez, Messieurs, malgré de belles parties, cette théologie ne se soutient pas; elle ne peut pas s'élever à l'idée de la perfection souveraine, de la toute-puissance, du véritable infini.

Et cependant la doctrine platonicienne fut un grand progrès sur les temps antérieurs. Vous savez dans quelles déplorables erreurs, touchant le premier principe, tombèrent les plus anciens philosophes de la Grèce. Parménide n'admettait qu'un être immobile, sans action, sans intelligence et sans vie. Héraclite ne voyait dans le monde qu'une variété indéfinie, qu'une instabilité perpétuelle. L'unité de Pythagore n'était qu'une unité stérile, et sa doctrine des nombres ne nous présente qu'une ébauche imparfaite de celle des idées. Platon, s'appropriant tout ce qu'il y avait de vrai et de bon dans ces systèmes, mettant à profit les leçons de son maître Socrate, sut aussi s'inspirer des traditions orientales, dont ses voyages lui avaient ouvert les sources. Aidé de ces secours divers, et fécondé par sa puissante réflexion, il s'éleva dans la connaissance de Dieu plus haut qu'aucun de ses prédécesseurs; et même ses successeurs ne purent pas l'atteindre. Dans ce philosophe, la pensée antique atteint son apogée. Cependant que de lacunes dans cette pensée! L'unité enchante et ravit le fils d'Ariston; il la cherche dans toutes ses spéculations; et lorsqu'il croit l'avoir trouvée, il veut la faire régner dans l'État, dans l'homme, dans les arts. Eh bien! allez au fond de toutes ces théories; cette unité, but de tous les efforts de Platon, y fait défaut. Je dirai pourquoi, après vous avoir exposé en peu de mots la théorie d'Aristote.

Disciple de Platon, Aristote s'éloigna de la doctrine de son maître et se fraya des routes nouvelles. Le point de séparation fut la théorie des idées; une fois dans des directions opposées, ces deux philosophes ne se rencontreront plus. Platon s'était préoccupé surtout de l'élément de généralité que présente la connaissance : le particulier, l'individuel fixa surtout l'attention d'Aristote. Le philosophe de Stagyre ne conçoit pas une matière, une substance indéterminée, existante en elle-même; il n'y voit qu'une abstraction; la matière, l'essence, la forme ne sont jamais séparées pour lui des individus en qui elles sont déterminées. La substance existe par elle-même; par elle-même aussi elle se détermine, se modifie sans cesse dans les individualités successives et diverses qui composent l'univers. Le monde est éternel et nécessaire; il a toujours existé, et toujours existé à l'état organisé, avec ses forces, ses lois; il a en lui-même le principe de son mouvement, la force motrice. Mais ce monde serait éternellement comme à l'état de sommeil, dans une éternelle torpeur, si la force motrice qui repose en lui ne recevait une impulsion puissante. Il faut donc un premier moteur, et ce premier moteur est absolument immobile; car, s'il se mouvait, il serait mû par quelques causes, et ces causes elles-mêmes recevraient leur impulsion d'autres causes; ainsi jusqu'à l'infini; progression dont Aristote démontre l'absurdité; et cette dé-

monstration est le plus grand service qu'il ait rendu à la théodicée.

C'est donc par la nécessité d'un premier moteur qu'Aristote s'élève à Dieu; mais remarquez bien que Dieu n'est pas la cause efficiente du mouvement, sa cause créatrice : il n'est qu'une cause impulsive qui met en branle les forces motrices résidant dans la nature des êtres; et cette impulsion ne se fait pas par un choc, elle est purement spirituelle; c'est ce que je vais expliquer.

Dieu, pour Aristote, est l'être parfait, le bien suprême, tout ce que l'homme conçoit de mieux. Dieu est une substance simple, parce qu'une subtance simple est supérieure à une substance composée; il est éternel, parce qu'il a son principe en lui-même, et qu'il est la cause du mouvement éternel du monde éternel. Cette substance simple, incorporelle, incapable de changement est une intelligence; car qu'y a-t-il de plus divin que l'intelligence? se demande Aristote. Cette intelligence est toujours en acte, et l'acte de cette intelligence est le plus parfait qu'il nous soit donné de concevoir; c'est l'intelligence divine se connaissant et se contemplant elle-même, et trouvant en elle-même sa félicité. Dieu est donc souverainement indépendant et se suffit pleinement à lui-même.

En tant que bien suprême, Dieu devient la cause du mouvement; il ne crée pas les forces motrices, je le répète; le Dieu d'Aristote, pas plus

que celui de Platon, n'est une cause créatrice; il attire le monde comme l'aimant attire le fer; le monde intelligent et plein d'amour aspire au bien suprême, à Dieu; et par cet élan vers le bien qui est Dieu, toutes ses forces assoupies se réveillent, et entrent en exercice. Dieu meut donc le monde comme objet de désir, comme excitateur du désir. Écoutons Aristote lui-même : « Le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus, et le premier désirable est identique au premier intelligible. Car l'objet du désir, c'est ce qui paraît beau, et l'objet premier de la volonté, c'est ce qui est beau. Nous désirons une chose, parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble telle, que parce que nous la désirons. Le principe ici, c'est la pensée. Or, la pensée est mise en mouvement par l'intelligible, et l'ordre du désirable est intelligible en soi et pour soi.... L'être immobile meut comme objet de l'amour; et ce qu'il meut imprime le mouvement à tout le reste[1]. »

Cette aspiration continue du monde intelligent vers Dieu constitue cette unité, cette beauté, cette harmonie, dont Aristote parle si souvent; il nous montre le ciel et la terre suspendus à Dieu, comme à leur principe.

Dieu n'est donc pas dans la théorie d'Aristote, la cause efficiente du monde; il n'en est que la

[1] *Métaphysique*, liv. XII, c. VII; traduction de MM. Pierron et Zévort.

cause finale. Et ici, remarquons une première différence entre la théologie de Platon et celle d'Aristote. Le Dieu de Platon, nous l'avons vu, n'est pas créateur du monde, mais, du moins, il en est l'architecte divin; il agit directement sur lui. La régularité des mouvements du monde, l'organisation des êtres qui le peuplent et l'embellissent, l'harmonie de l'ensemble, sont l'ouvrage de l'artiste divin, du divin copiste des idées. Dans le système d'Aristote tout est par soi-même, tout est nécessairement. Aristote ne connaît pas de chaos, ni de mouvement aveugle ; les individus existent par l'union nécessaire et éternelle de la matière et de la forme ; seulement il faut un but à ce monde, et ce but ne peut être que le bien suprême qui lui apparaît, l'attire et le met en mouvement.

Mais ce qui va peut-être vous étonner davantage, c'est que Dieu meut le monde, dans le sens expliqué, sans le connaître. S'il y a un point clair, un principe clairement démontré dans la métaphysique d'Aristote, c'est que Dieu ne peut connaître que lui-même, et que, si sa pensée pouvait embrasser un autre objet que lui-même, il perdrait sa perfection et sa félicité. Il y a tout un chapitre dans le douzième livre de la Métaphysique, le neuvième, employé à établir cette démonstration. Les conséquences que nous allons tirer de ce principe sont trop graves pour que je ne doive pas d'abord mettre sous vos yeux

un témoignage précis. « Quel doit être l'état habituel de l'intelligence divine ? se demande Aristote. Si elle ne pensait rien, si elle était comme un homme endormi, où serait sa dignité ? Et si elle pense, mais que sa pensée dépende d'un autre principe, son essence n'étant plus alors la pensée, mais un simple pouvoir de penser, elle ne saurait être l'essence la meilleure, car ce qui lui donne son prix, c'est le penser. Enfin, que son essence soit l'intelligence, ou qu'elle soit la pensée, que pense-t-elle ? Ou elle se pense elle-même, ou elle pense quelque autre objet ; et si elle pense un autre objet, ou bien c'est toujours le même, ou bien son objet varie. Importe-t-il, oui ou non, que l'objet de sa pensée soit le bien, ou la première chose venue ? ou plutôt ne serait-il pas absurde que telles ou telles choses fussent l'objet de sa pensée ? Ainsi il est clair qu'elle pense à ce qu'il y a de plus divin et de plus excellent, et *qu'elle ne change pas d'objet ;* car changer, ce serait passer du mieux au pire ; ce serait déjà un mouvement. Et si elle n'était pas la pensée, mais une simple puissance, il est probable que la continuité de la pensée serait pour elle une fatigue.... Il y a des choses qu'il faut ne pas voir plutôt que de les voir, sinon la pensée ne serait pas ce qu'il y a de plus excellent. L'intelligence divine se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et la pensée est la pensée de la pensée... La pensée humaine n'est pas

son objet à elle-même ; tandis que la pensée éternelle qui saisit son objet dans un instant indivisible, se pense elle-même durant toute l'éternité[1]. »

D'après ce passage, il est évident que l'objet de la pensée divine est cette pensée elle-même, et que cet objet ne change pas, parce que changer, ce serait déchoir. Dieu donc, n'ayant d'autre objet que lui-même, ne peut connaître le monde ; cette connaissance entraînerait pour lui, fatigue, souillure, déchéance ; telle est la vraie doctrine d'Aristote.

Mais si Dieu ne connaît pas le monde, comment peut-il le gouverner ? Si le monde n'est pas régi par une intelligence bonne et sage, il est sous l'empire du destin, d'une fatalité invincible ; et il n'y a pas de Providence. Oui, Messieurs, voilà le terme de la théologie d'Aristote, la négation de la Providence. Aussi, ce philosophe ne parle-t-il jamais de la bonté, de la justice de Dieu, et ne cherche-t-il point à concilier l'existence du mal avec la perfection divine.

Vous avez vu, au contraire, avec quel amour et quelle éloquence Platon parle de la Providence ! Il ne craint pas, lui, que les soins de cette Providence, s'étendant jusqu'aux plus humbles des êtres, fassent déchoir Dieu de sa perfection souveraine, ou diminuent sa félicité suprême.

[1] *Métaphysique*, liv. XII, c. 9 ; traduction de MM. Pierron et Zévort.

Résumons en deux mots la théologie d'Aristote et celle de Platon. Le Dieu d'Aristote n'est que la cause finale du monde; il n'est pas une providence. Le Dieu de Platon est une force efficiente, une providence; mais il n'est pas une cause réelle, une cause créatrice.

Je viens de vous exposer, d'une manière sans doute bien imparfaite, mais aussi fidèlement qu'il m'a été possible, la théologie de Platon et celle d'Aristote, c'est-à-dire tout ce que la pensée antique a produit de meilleur. Je sais que ces théories n'ont pas toujours été interprétées comme je viens de le faire; l'enthousiasme des disciples, des intérêts d'école ou de système ont conduit plusieurs historiens et plusieurs philosophes à attribuer à Platon et à Aristote des opinions étrangères à leur vrai système. Mais quand on se tient aux textes, et aux textes authentiques, quand on néglige des traditions d'école, provenues évidemment de sources suspectes, on arrive infailliblement aux interprétations que je viens de vous présenter, et qui d'ailleurs sont celles des plus modernes et des plus habiles critiques. Nous venons donc de toucher les limites de la pensée antique lorsqu'elle a voulu s'élever vers Dieu. J'ose, Messieurs, me permettre une question : êtes-vous satisfaits des théories que je viens d'esquisser? N'ont-elles pas blessé quelques-uns de vos sentiments les plus intimes, froissé quelques-unes de vos convictions les

plus profondes? Même avant mes observations, ne vous étiez-vous pas bien vite aperçus des vices qu'elles présentent? Il faut en convenir, ces théories sont un édifice bien mal conçu, et appuyé sur des bases bien fragiles. Ces bases ne résistent pas; elles croulent vite sous les coups du raisonnement. Oui, grand Platon, sublime poëte, chantre divin, dont la voix, après tant de siècles, va encore réveiller les plus profonds échos de l'âme; vous qui, dans une langue ravissante d'harmonie, savez encore nous enflammer pour le vrai, pour le beau, pour le bon; vous qui avez compris la puissance de l'unité, pourquoi faut-il que vos pensées se troublent, quand vous voulez pénétrer dans ce monde divin qui vous attire? A votre insu, vous souillez la perfection souveraine; vous altérez l'essence inaltérable. Ces idées distinguées et séparées de Dieu, cette matière coéternelle et co-nécessaire ne laissent à Dieu qu'un être borné, qu'une puissance subalterne. La raison renie votre Dieu amoindri et imparfait.

Et vous, puissant législateur de la pensée humaine, vous croyez avoir suspendu le monde, comme vous dites, à votre Dieu solitaire et égoïste; et vous n'aboutissez qu'à une conception bien inférieure à celle de votre maître, à une conception fatale à l'humanité.

Cependant, qui de nous pourrait se croire supérieur à ces deux hommes, l'éternelle gloire

de la pensée humaine? On peut placer d'autres noms à côté de ces noms; mais qu'il y en ait au-dessus, je ne le crois pas. Eh bien! du fond de notre petitesse, nous signalons avec assurance les vices de ces théories; un enfant intelligent, qui sait son catéchisme, serait capable de cette critique. Ce progrès de la pensée moderne ne vient pas de l'homme; car, je le répète, qu'y a-t-il de plus grand par le génie que Platon et Aristote? Gloire à Dieu! Nous possédons une idée que l'antiquité n'avait pas; nous possédons l'idée de la toute-puissance, de la toute-puissance créatrice, du véritable infini. Cette idée avait été altérée dans la tradition humaine; la théorie de l'émanation, qui est au fond de toutes les anciennes cosmogonies et théogonies, l'avait entièrement défigurée. L'humanité ne put jamais la ressaisir par ses seules forces. Au jour marqué, cette grande idée rayonnera de nouveau sur le monde pour régénérer la pensée. Le livre qui sera l'instrument de cette rénovation, commence par ces paroles : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Avec la toute-puissance infinie, la vie divine sera aussi manifestée, et les apôtres du Christ recevront la mission de créer une humanité nouvelle au nom du Père, au nom du Fils, et au nom de l'Esprit saint. Éclairée par cette lumière, la pensée s'élèvera désormais avec une facilité merveilleuse à cette idée de la Divinité, si obscure pour les premiers sages de la

Grèce, si embarrassée, si difficile encore pour ses plus illustres philosophes.

Dans la prochaine leçon, nous constaterons ce progrès, et nous suivrons le développement de la démonstration de Dieu, au sein du christianisme.

SEPTIÈME LEÇON.

HISTOIRE DE LA THÉODICÉE CHRÉTIENNE.

Retour sur la conclusion de la leçon précédente. — Éclectisme chrétien appliqué aux doctrines de l'ancienne philosophie. — Développement des preuves de l'existence de Dieu sous l'influence du christianisme. — Saint Augustin : ses idées sur la préparation nécessaire pour élever l'âme à la connaissance de Dieu ; sa méthode démonstrative ; analyse de ses arguments ; l'élément principal des considérations augustiniennes est uniquement chrétien. — Ce qui manque à l'argumentation de saint Augustin. Saint Anselme : analyse de la démonstration donnée dans le *Monologium*. Progrès de la preuve[1].

Nos dernières études nous ont appris que la pensée païenne n'avait pu s'élever, malgré ses nobles efforts, à l'idée parfaite de Dieu. L'existence de Dieu était connue ; la spéculation philosophique était aussi arrivée à une certaine conception de l'unité, de la simplicité, de la perfection de la nature divine ; mais cette conception était incomplète et mêlée de graves erreurs. Platon, Aristote prouvaient que Dieu était un ; mais comment concilier cette unité divine avec la nécessité et l'éternité de la matière increéée ? Au lieu donc de l'unité divine, c'était un véritable dualisme qui se trouvait au fond de leurs théories. Ils parlaient de la perfection, de la puissance de Dieu ; mais cette perfection était limitée, cette puissance avait ses bornes. L'être, qui appartenait au monde

[1] Auteurs à consulter : les ouvrages cités de saint Augustin et de saint Anselme.

par essence, diminuait d'autant, si j'ose ainsi m'exprimer, la réalité, la perfection de l'être divin ; et la puissance de Dieu rencontrait dans la résistance de la matière un obstacle insurmontable. Dieu n'était donc connu que très-imparfaitement ; et la plus élevée, la meilleure des théologies antiques, celle de Platon, peu conséquente avec elle-même, et n'offrant au doute qu'une faible barrière, se trouvait exposée aux coups de l'impiété et de l'athéisme. Les faits établissent donc d'une manière incontestable que la raison, privée de l'appui des traditions divines et de la lumière du christianisme, peut bien arriver à une certaine connaissance de Dieu, mais ne parvient pas à la notion parfaite de son être, et ne réussit pas à établir les vrais rapports qui existent entre le monde et son auteur. Cette expérience s'est répétée dans les temps modernes, lorsque la raison, dédaignant l'appui du christianisme, a voulu se frayer des routes nouvelles, où elle a rencontré les écueils contre lesquels la spéculation antique avait échoué.

Le christianisme a été dans le monde la manifestation de la vraie notion, de la parfaite notion de Dieu. Lorsqu'il a révélé au monde l'unité absolue, l'infinité, la toute-puissance créatrice, la vie incommunicable de Dieu, il a complété et achevé l'idée de Dieu dans la conscience de l'homme. Cette diffusion de la lumière divine, élevant le niveau de la pensée, a rendu l'esprit

humain capable de discerner ce qu'il y avait, dans l'ancienne philosophie, de vrai, d'erroné ou d'incomplet. De là est né un véritable éclectisme chrétien, sur lequel je veux appeler un instant votre attention.

Platon avait reconnu que l'universel est avant le particulier, que l'idée doit nécessairement précéder l'objet dans lequel elle est réalisée, comme la pensée de l'artiste précède l'œuvre de son art; il avait donc admis des idées, types immuables des choses passagères. Mais il n'avait pas su où placer ces idées; il avait paru en faire des êtres réels et indépendants, objets de la contemplation de Dieu, et modèles de ses œuvres. Aristote, au contraire, faisait consister toute la perfection et la vie de l'intelligence divine dans la contemplation égoïste d'elle-même, et dans l'ignorance absolue de tout ce qui n'était pas elle. Platon et Aristote comprenaient bien la nécessité de l'unité de Dieu et de sa souveraine perfection, et cependant ils ne pouvaient pas débarrasser leur pensée de l'idée d'une substance incréée, nécessaire et coéternelle à Dieu. Quand le christianisme eut donné au monde la doctrine du Verbe, de la Trinité, de la création, alors il devint possible de faire la part du vrai, et celle du faux, mêlés dans ces spéculations.

Ainsi il sera vrai de dire avec Aristote que Dieu se contemple lui-même et trouve sa félicité dans l'activité éternelle de son intelligence; et le chris-

tianisme ajoutant que cette contemplation divine engendre en Dieu une image de lui-même, une parole expression de tout son être, le Verbe coéternel et consubstantiel, la vérité entrevue par Aristote sera complétée. Mais la pensée de ce philosophe, que Dieu ne peut et ne doit connaître que lui-même, sera maudite comme une détestable impiété, comme une fatale erreur, impliquant la négation même de la Providence.

Ainsi il sera vrai de dire avec Platon, qu'il y a des idées éternelles, immuables, nécessaires : mais ces idées ne seront pas des êtres; elles ne seront que des pensées de Dieu; et la contemplation de ces idées, de ces types du fini, ne sera pas l'objet premier de l'intelligence divine, la source unique de sa félicité; Dieu ne trouvera son bonheur que dans la contemplation de sa propre essence.

Enfin, il sera encore vrai de dire avec Platon et avec Aristote que Dieu est parfait; et devant le dogme de la création, ce monde nécessaire, cette substance incréée disparaîtront et s'évanouiront à jamais. La psychologie elle-même sera perfectionnée par le progrès de la connaissance de Dieu; l'élément platonique de généralité, d'universalité sera conservé dans la pensée; mais le particulier restera aussi dans tous ses droits, et ne sera plus sacrifié à l'universel.

Tel fut l'éclectisme chrétien, l'éclectisme des Pères : il ne laissa pas déchoir dans ses mains

l'héritage de la vérité. Dans la connaissance du souverain Être, comme dans les rapports moraux de l'homme avec Dieu, le christianisme fut la cause de grands et d'essentiels progrès, dont l'énumération complète n'est pas aujourd'hui de mon sujet.

Mon dessein est de vous exposer le développement de la démonstration de Dieu par le christianisme ; de vous montrer que, sous l'influence de la révélation chrétienne, la preuve de l'existence de Dieu a été traitée avec beaucoup plus de vérité, de profondeur et de rigueur que dans les temps antérieurs ; qu'elle s'est véritablement agrandie et complétée. Ce développement s'est fait lentement, et à l'aide du temps ; nous aurons donc à étudier ce progrès de la pensée dans la suite des âges chrétiens.

Les preuves de l'existence de Dieu sont nombreuses : on les a distinguées en preuves cosmologiques, anthropologiques et ontologiques. La preuve ontologique, soit qu'elle s'élève du monde à Dieu, soit qu'elle se renferme dans l'idée de Dieu, est la base et le fondement des autres. C'est donc cette preuve qui doit surtout fixer notre attention ; c'est la seule même dont nous étudierons le développement historique.

Presque tous les Pères, presque tous les philosophes chrétiens se sont occupés des preuves de l'existence de Dieu. Dans ces nobles exercices de la pensée, ils cherchaient surtout le moyen d'élever et d'unir l'âme à Dieu, de confirmer la

croyance; leur but était beaucoup plus pratique que spéculatif; cependant la spéculation philosophique leur a de grandes obligations. Pour nous borner dans cet immense sujet, nous serons obligés d'étudier seulement les grands hommes qui ont fait avancer la démonstration de Dieu, en déterminant des progrès essentiels. Ces hommes sont d'abord saint Augustin, qui résume toute l'époque et toute la doctrine des Pères; saint Anselme, au moyen âge; Descartes, dans les temps modernes.

La vie de saint Augustin vous est connue, Messieurs, vous savez quelles furent les passions, quels furent les orages de sa jeunesse; vous n'ignorez pas aussi les immenses succès de son éloquence à Carthage, à Rome, à Milan. C'était dans cette dernière ville que Dieu avait marqué le terme des égarements de cette âme ardente. Éclairé de la lumière de la vérité, dégoûté de l'illusion des biens terrestres, affranchi de la chaîne des passions, Augustin se retira à la campagne avec quelques amis et quelques élèves, pour s'y livrer aux méditations divines, et à la prière, et pour se préparer à son baptême. Dans cette retraite, Augustin composa plusieurs écrits où nous trouvons les traces des pensées et des mouvements de son âme à cette mémorable époque de sa vie.

Parmi ces livres, il en est un que je dois mentionner, parce qu'il peut être considéré comme

une sorte d'introduction à la méthode de saint Augustin pour s'élever à Dieu. Ce livre est un entretien de saint Augustin avec la raison [1]. D'abord Augustin se demande quels sont les objets qu'il veut connaître; Dieu et l'âme, répond-il. Et quelle sera la connaissance de Dieu qui pourra satisfaire l'aspiration de son intelligence? Serait-il content de connaître Dieu, comme il connaît cet ami qui est auprès de lui, cet autre lui-même, Alypius? « Non, répond Augustin, car connaître par les sens, voir, toucher, sentir, n'est pas connaître; c'est par l'âme que se forment les véritables amitiés; c'est l'âme de mon ami que je désire connaître; mais je suis forcé d'avouer que je ne connais pas plus l'âme de mon ami que je ne me connais moi-même. Je désire donc connaître Dieu mieux que je ne connais mon ami, mieux que je ne me connais moi-même. » Alors la raison demande à Augustin si du moins la théologie de Platon et celle de Plotin ne lui paraissent pas suffisantes? « Seraient-elles vraies, réplique Augustin, je veux aller au delà. » « Mais les vérités mathématiques, reprend la raison, sont bien claires et ne serais-tu pas pleinement satisfait, si tu savais ce que Dieu est aussi clairement que tu connais les propriétés du triangle et du cercle? » « Je conviens en effet, dit Augustin, que les vérités mathématiques sont fort claires; mais

[1] S. August. *Opera*, t. I. *Soliloquia*.

j'attends bien d'autres joies et un autre bonheur de la connaissance de Dieu; je ne puis donc comparer ces choses. » Satisfaite des dispositions de son disciple, la raison promet à Augustin de faire briller aux yeux de son esprit la connaissance de Dieu, comme la lumière du soleil brille aux yeux corporels. Mais pour être capable de cette vue de Dieu, il faut que l'âme soit purifiée de tous ses préjugés, de toutes ses erreurs; il faut qu'elle ait une confiance sans bornes à la bonté divine, qu'elle désire, appelle, aime la lumière; en d'autres termes, il faut que l'âme possède la foi, l'espérance et la charité. Exercice de ces trois vertus, la prière est le moyen principal de nous approcher de Dieu. Augustin nous l'enseigne par son exemple; il interrompt souvent la suite de ses pensées, pour verser son âme dans des prières ardentes, où il nous fait admirer le cœur le plus tendre, l'amour le plus vif pour le Dieu qui l'attire et l'enchante par ses charmes puissants et ses touches secrètes [1].

Voilà comment Augustin préludait à sa philosophie divine. Quelles sont maintenant ces démonstrations évidentes que la raison promettait à Augustin? Nous avons un exemple admirable de la méthode de saint Augustin dans son entre-

[1] Il est bien évident que nous n'avons pas voulu donner ici une traduction, même par extrait, des *Soliloques* de saint Augustin. Nous avons voulu seulement présenter l'esprit général des premiers chapitres de ce livre célèbre.

tien avec sa mère, au moment où quittant sans retour l'Italie, il s'embarquait pour l'Afrique, futur théâtre de son apostolat. Cette mère, qui avait tant pleuré sur ce fils, heureuse alors et satisfaite, ne devait pas revoir les rivages de la patrie. C'était peu de jours avant sa mort, à Ostie, pendant qu'on attendait un vent favorable, qu'eut lieu cet entretien. Augustin et sa mère étaient appuyés sur une fenêtre, et leurs yeux se perdaient dans l'azur du ciel d'Italie, étendu sur leurs têtes. « Élevant vers Dieu l'ardente aspiration de nos âmes, nous parcourions successivement tous les êtres terrestres, et le ciel d'où le soleil, la lune et les étoiles envoient leur lumière à la terre. Pleins d'admiration pour vos œuvres, nous élevions plus haut encore nos pensées et nos discours; nous arrivions aux régions de l'âme, et nous les dépassions, pour nous arrêter à celle de votre infinie fécondité, et nous reposer dans cette région où vous nourrissez l'âme du pain de la vérité, et où la vie que l'on respire est cette sagesse même par qui tout a été fait, cette sagesse qui n'a pas été faite, mais qui, toujours immuable, ne connaît ni passé, ni futur, parce qu'elle est éternelle. Tous les êtres que nous avions considérés nous disaient d'une commune voix : « Nous ne nous sommes pas faits nous-« mêmes; mais celui qui est éternel nous a créés. » Alors, leur imposant silence, nous demandions à cette sagesse divine de nous parler, non plus

seulement par la voix des créatures, mais par elle-même, et de ravir nos âmes dans la contemplation de son infinie beauté[1]... »

Dans ces admirables paroles nous trouvons toute la méthode de saint Augustin, mais sans preuves et sans développements. Il faut les chercher ailleurs; et la première chose à constater, c'est le principe même et l'essence de la démonstration du saint docteur. Nous croyons pouvoir la résumer de cette manière[2] :

Le monde ne nous présente que l'image de la mutabilité, de la variabilité; les êtres qui le composent sont et ne sont pas, car ils naissent et meurent. Cette nature corporelle, soumise à la mortalité, est d'ailleurs très-inférieure à la nature spirituelle. En effet, l'âme commande au corps; elle juge de toutes les choses visibles, même des plus sublimes, des astres, par exemple, puisqu'elle en connaît les lois et en mesure les mouvements; elle est donc supérieure à toute la nature corporelle. Vous reconnaissez ici le roseau pensant de Pascal, plus fort que le monde, parce qu'il se connaît et qu'il connaît aussi ce monde qui l'écrase, tandis que ce monde ne se connaît pas.

Mais cette nature excellente est pleine d'imperfections et de défauts. Elle acquiert par un travail long et difficile la sagesse et la science; elle

[1] S. August. *Opera*, t. I. *Confess.*, l. IX, c. x.
[2] Thomassin, *Dogm. theol.*, t. I; *de Deo*, lib. I.

n'est donc pas, par essence, la sagesse et la science. Et combien de fois l'astre qui luit en elle ne se couvre-t-il pas de nuages? ne s'enveloppe-t-il pas de ténèbres? L'âme gagne, l'âme perd; elle ignore; elle se souvient, elle oublie; tantôt elle veut ceci, tantôt cela; en un mot, elle est sujette à la mutabilité et à l'imperfection, comme la nature corporelle elle-même.

Ainsi la nature tout entière, et les esprits et les corps, nous avertissent qu'ils ne se sont pas faits eux-mêmes; car s'ils étaient par eux-mêmes, s'ils étaient éternels, ils seraient immuables. « Le ciel et la terre élevant leur voix nous crient qu'ils ont été faits, car ils changent et ils passent. Mais ce qui n'a pas été fait, ce qui est éternel, n'a rien en soi qui ne soit aussi éternel; de là, il ne peut être sujet au changement. Le ciel et la terre nous crient qu'ils ont été faits, et qu'ils n'ont point été faits par eux-mêmes, car ils n'étaient pas avant d'être, pour devenir cause d'eux-mêmes. Cette voix du ciel et de la terre est l'évidence même; et c'est vous, Seigneur, qui êtes le créateur du ciel et de la terre[1]. »

Voilà le premier degré par lequel saint Augustin s'élève à Dieu, la première preuve qu'il donne de son existence. Dès le premier pas, il franchit l'abîme devant lequel la pensée antique s'était arrêtée. Ce monde éternel et nécessaire,

[1] *Confess.*, l. II, c. IV.

qui venait toujours se poser entre la pensée de Platon et le Dieu qu'il aurait voulu connaître, disparaît ici et s'évanouit.

En approfondissant l'étude de l'âme, saint Augustin y découvre des notions de vérité, de beauté, de bonté, qui le conduisent aussi à Dieu. Nous allons encore analyser son argumentation : Il y a dans la raison quelques principes, base de toute morale et de toute vertu, qui possèdent une évidence parfaite, et que nous découvrons aussitôt que nous leur prêtons notre attention. Ces principes qui président à tous nos jugements moraux, bien loin d'être un produit de notre raison, dominent notre conscience, et y font naître la paix ou le trouble, selon que nous obéissons à leurs prescriptions, ou que nous les violons [1].

S'il y a des principes immuables en morale, il y en a aussi dans la science du raisonnement et dans celle de la nature; il y a les axiomes évidents; les lois des nombres et des figures géométriques; il y a les rapports des sons. Dans tous ces ordres, nous trouvons des idées nécessaires, une vérité que nous n'avons pas faite, qui existe indépendamment de nous et au-dessus de nous [2].

« Dans tous ces ordres, dit saint Augustin, il y a quelque chose au-dessus de l'esprit et de la

[1] S. August. *Opera*, t. I; *de libero Arbitrio*, l. II, c. VIII, X, XII, XIII.

[2] *De Musica*, l. VI, c. IV, VII, IX, X, XII; *de Doctrina christiana*, l. II, c. XXXII, XXXV, XXXVIII.

son : ce quelque chose, c'est la vérité; et la ité, c'est Dieu[1]. »

Saint Augustin raisonne sur le beau comme il it de le faire sur le vrai. Le beau relatif lui ré- la beauté absolue, qu'il avait connue trop , qu'il avait aimée trop tard, disait-il. Je s que vous me saurez gré de vous citer le passuivant : « Ce qui nous plaît dans tous les c'est la convenance, qui constitue la beauté armonie. L'harmonie fait régner l'unité par la similitude des parties égales, ou par la symétrie des parties inégales. Mais qui cherchera la parfaite beauté dans les corps? La beauté, l'unité première n'est vue ni par les yeux, ni par les sens; elle ne l'est que par l'esprit. Car comment jugerions-nous de la beauté des corps, comment jugerions-nous qu'elle est bien inférieure à la beauté suprême, à la beauté idéale, si nous ne l'apercevions par l'esprit? Et toutes ces beautés extérieures, produit de la nature ou de l'art, sont soumises à l'espace et au temps, tandis que cette beauté supérieure et idéale, la règle de tous nos jugements lorsque nous apprécions les beautés extérieures, est indépendante du temps et de l'espace, c'est une nature immuable, au-dessus de la raison; elle est Dieu, car la vie suprême et l'essence suprême se trouvent là où est la sagesse infinie. C'est cette sagesse, cette vérité qui est la

[1] *De libero Arbitrio*, l. II, c. XIII.

loi de tous les arts, et l'art même du suprême artiste[1]. »

L'idée du beau conduit saint Augustin à celle du bien. Voici son raisonnement que nous abrégeons : « Vous n'aimez certainement que ce qui est bon. Vous aimez la terre parce qu'elle est bonne, avec ses hautes montagnes, ses collines et ses plaines. Vous aimez un domaine parce qu'il est bon par sa fertilité et ses agréments ; une maison, parce qu'elle est bonne par son habile distribution, son étendue, la lumière qui l'inonde; les animaux, parce qu'ils sont bons par la vie qui les anime; l'air, parce qu'il est bon par sa douceur et sa salubrité; la nourriture, parce qu'elle est bonne par le plaisir et les forces qu'elle nous donne; la santé, parce qu'elle est bonne en nous préservant de la douleur et de la fatigue; la figure de l'homme, parce qu'elle est bonne par l'harmonie des formes, de la couleur et des sentiments qu'elle exprime. Vous aimez l'âme de votre ami, bonne par le charme d'une intime correspondance et la fidélité de l'amour; l'homme juste, bon par ses vertus; les richesses, bonnes par les ressources qu'elles nous offrent; le ciel, bon avec le cortége des astres qui le peuplent; les esprits célestes, bons par la sainte obéissance; la parole, bonne parce qu'elle enseigne avec douceur et avertit à propos; les vers, bons par l'harmonie du

[1] *De Vera religione*, c. XXX, XXXI.

nombre et la solidité de la pensée. Pourquoi d'autres exemples? Dans tout ce que vous aimez, vous retrouvez le caractère de la bonté. Supprimez ce qui distingue les choses les unes des autres et voyez, si vous le pouvez, le bien lui-même. Ainsi vous verrez Dieu, Dieu qui n'est pas bon par la communication d'un bien étranger, mais qui est le bien de tout ce qui est bon. A la vue de tous ces biens, en effet, tant de ceux que j'ai mentionnés, que de tous les autres qui sont perçus ou pensés, nous ne pourrions dire que l'un est meilleur que l'autre, et juger ainsi avec vérité, si nous n'avions imprimée dans nos âmes la notion du bien lui-même; et c'est en vertu de cette connaissance, que nous apprécions les choses, regardant l'une comme préférable à l'autre. C'est ainsi que Dieu doit être aimé, non comme tel ou tel bien en particulier, mais comme le bien en soi..... Il n'y aurait pas des biens sujets au changement, s'il n'y avait pas un bien immuable. Lors donc que vous entendez parler de ces biens, qui n'en sont pas sous certains rapports, si vous pouvez, sans le secours de ces biens dérivés, percevoir le bien absolu d'où tous les autres dérivent; si dans tous les biens particuliers, vous ne voyez que ce bien suprême, si vous les oubliez pour ne penser qu'à lui, vous vous élevez à Dieu[1]. »

Platon aussi avait connu une vérité éternelle

[1] *De Trinitate*, lib. VIII, c. III.

et nécessaire, une beauté absolue, un bien suprême; mais comme il n'avait pu établir, d'une manière nette et précise, les rapports des idées et du monde avec Dieu, il se trouve dans sa théorie de grandes lacunes et de funestes erreurs. Ici, toutes ces ombres disparaissent, et le soleil de la vérité, de la beauté, de la bonté suprêmes brille dans tout son éclat.

Vous avez sans doute remarqué, Messieurs, que l'élément principal des considérations augustiniennes, que je viens de vous présenter, est l'idée même de la toute-puissance, de la perfection infinie, inaccessible à la pensée antique. Illuminé par le christianisme, Augustin s'élève d'abord à la conception de l'Être infini et parfait. De cette hauteur, il descend dans le monde de la nature et dans celui de l'humanité, dans le monde des esprits, dans celui des corps; et il lui est facile de montrer que ces mondes ne possèdent pas les caractères de l'immuable perfection qu'il entrevoit et qui le ravit. Alors, recueillant dans l'âme humaine et dans la nature tous les traits de vérité, de beauté, de bonté, traces vivantes de la souveraine perfection, il remonte à Dieu, comme au foyer de l'être et de la vie; et là, il s'enivre de la contemplation du bien suprême et jouit des plus ineffables délices. Dans cette pâle analyse, je n'ai pu vous rendre ces mouvements impétueux et passionnés de l'âme d'Augustin vers son Dieu; je n'ai pu vous faire entendre ces sou-

pirs, ces élans, ces prières ardentes, qui interrompent à chaque moment la suite des pensées et des raisonnements, et qui nous montrent ce grand homme conversant avec Dieu, comme un ami avec son ami. C'est dans ce rapport si nouveau et si doux entre l'âme et Dieu que le christianisme triomphe, et que saint Augustin n'a pas d'égal. Il faudrait ici tout citer; pour vous donner une idée de ce langage et de ces sentiments, je ne veux rappeler qu'un seul trait. Après avoir déploré les égarements de sa vie et les illusions d'une fausse sagesse, Augustin s'écrie : « C'est vous, c'est vous seules que je veux, ô justice, ô innocence, qu'environne une pure et brillante lumière, et qui rassasiez complétement nos insatiables désirs. En vous, on trouve un repos profond, une vie pleine d'un calme immense; celui qui entre en vous entre dans la plénitude de la joie, et se désaltère délicieusement à la source même du souverain bien. Hélas! dans les jours de ma jeunesse, glissant sur la pente des plaisirs, je m'éloignai de vous rapidement, ô vérité immuable, et aussitôt, errant au hasard, je me devins à moi-même une région d'indigence et de douleur. Quel autre sort pouvais-je attendre? vous nous avez faits pour vous, ô mon Dieu, et notre cœur est perpétuellement agité jusqu'à ce qu'il se repose en vous [1]! »

[1] *Confess.*, lib. II, c. XI.

Quels accents ! quelle nouveauté dans le monde ! Et si nous reportons notre pensée sur la sagesse antique, ne pouvons-nous pas nous écrier avec les prêtres de Saïs : « O Grecs, et vous, divin Platon, vous n'êtes que des enfants ! »

Quelle que soit la puissance de l'argumentation augustinienne, il faut bien reconnaître qu'il y manque quelque chose. Les diverses considérations que je viens de réunir, disséminées dans plusieurs livres, se présentent sans suite et sans ensemble. L'expression est rarement d'une rigueur complète ; les principes sont souvent séparés de leurs conséquences ; les raisonnements ne sont pas poussés à leur dernier terme ; on sent que toutes ces idées pourraient être soumises à une analyse plus profonde, et présentées sous une forme plus exacte.

Ce travail ne se fera que plusieurs siècles après saint Augustin, et sera la gloire de ce célèbre abbé du Bec, ensuite archevêque de Cantorbéry, saint Anselme, rénovateur de la philosophie au XI[e] siècle. Dans une courte exposition de l'argument de saint Anselme, vous verrez aisément les rapports et les différences qui existent entre cette démonstration et celles de saint Augustin.

« Puisqu'il y a un si grand nombre de biens dont les sens nous attestent la diversité, et tant d'autres que notre intelligence distingue, dois-je croire qu'il y a un principe un par lequel seul est bon tout ce qui est bon, ou faut-il penser

que telle chose est bonne en vertu d'un principe, et telle autre en vertu d'un autre? Il est certain et facile à saisir pour un esprit attentif que les objets entre lesquels on peut établir des rapports de plus, de moins ou d'égalité, ne sont tels qu'en vertu d'une chose qui n'est ni l'un ni l'autre, mais qui se retrouve en tous toujours la même, dans quelque mesure, égale ou non, qu'on l'y perçoive..... Comme donc il est certain que toutes les choses bonnes, comparées les unes aux autres, le sont plus ou moins, il est nécessaire qu'elles soient telles en vertu de quelque principe que l'on conçoit le même dans toutes..... Or qui peut douter que ce qui communique la bonté à toutes choses ne soit un grand bien? Celui-là donc est bon par soi-même, puisque c'est par sa bonté que tout est bien. Il suit que tous les autres biens sont biens par un autre, et ce bien-là seul par lui-même. Mais aucun bien, tel par la vertu d'un autre, n'est égal à celui qui l'est par soi-même, ou n'est plus grand que lui. Celui-là donc est seul souverainement bon qui est bon par soi; car celui-là seul est suprême qui est tellement élevé au-dessus des autres, qu'il n'a ni égal ni supérieur. Mais ce qui est souverainement bon est aussi souverainement grand..... Comme on parvient à trouver un bien suprême, en considérant que tous les objets bons ne sont tels qu'en vertu d'un bien qui est par soi; la même nécessité nous élève

jusqu'à la souveraine grandeur, en partant de cette considération que tout ce qui est grand l'est par communication de la grandeur d'un être qui est grand par lui-même; grand, non par l'espace comme le corps, mais par quelque chose de supérieur, de meilleur et de plus digne, tel que la sagesse. Et parce que rien ne peut être souverainement grand qui ne soit souverainement bon, il suit nécessairement qu'il y a quelque chose à la fois souverainement grand et souverainement bon, c'est-à-dire supérieur à tout. Enfin, non-seulement tout ce qui est bon et tout ce qui est grand l'est en vertu d'une seule et même chose; mais encore tout ce qui est n'existe qu'en vertu de ce même principe. En effet, tout ce qui est, est par quelque chose ou par rien. Mais rien ne peut recevoir l'être de rien; car on ne peut pas même imaginer que quelque chose soit sans une cause; ce qui est n'est donc qu'en vertu de quelque autre chose. D'après cela, ou la cause de ce qui est est unique, ou il y en a plusieurs : s'il y en a plusieurs, elles doivent être rapportées à un principe qui leur a donné l'être; elles existent chacune par elles-mêmes, ou elles se sont créées mutuellement. Si elles sont plusieurs par la vertu d'un seul principe, elles ne sont pas toutes par la vertu de plusieurs, mais plutôt par ce principe un par qui elles sont plusieurs. Si, d'un autre côté, elles sont chacune par elles-mêmes, en-

core doit-on supposer l'existence d'une force ou d'une nature de laquelle elles reçoivent cette faculté d'exister par soi-même; or, dans cette supposition, on ne saurait douter qu'elles n'existassent par la vertu de ce principe duquel elles ont reçu la condition d'être par elles-mêmes. Il est donc plus vrai de dire qu'elles sont toutes en raison de ce principe un, qu'en raison de plusieurs qui, d'aucune façon, ne sauraient être sans lui. Quant à une existence mutuelle qu'elles se communiqueraient, aucun principe ne permet de l'admettre; car il serait contradictoire qu'une chose reçut l'être de celle à laquelle elle le donne, et les rapports eux-mêmes ne se créent pas ainsi mutuellement..... Puis donc que la vérité ne permet pas d'admettre que la cause de toutes choses soit multiple, il est nécessaire que cette cause soit une; et puisque tout ce qui est n'existe qu'en vertu d'une cause unique, il faut que cette cause unique soit par elle-même. Les choses qui sont différentes entre elles n'existent qu'en vertu d'une chose qui n'est pas elles, et cette chose seule est par elle-même; mais tout ce qui est par la puissance d'un autre est moindre que la cause qui a produit tous les êtres et qui existe par elle-même. C'est pourquoi ce qui est par soi-même est plus grand que tout autre..... Il y a donc un principe qui seul s'élève d'une manière absolue au-dessus de tout, qui est à la fois souverainement grand et souverainement bon, puisque

c'est en lui que chaque chose puise sa bonté, sa grandeur et son être[1]. »

Il est évident que ces raisonnements sont plus rigoureux que ceux de saint Augustin. Les preuves se développent dans un ordre parfaitement logique et avec un bel ensemble. Saint Anselme n'opère pas seulement sur l'idée du bon et du grand; mais aussi, et principalement, sur l'idée de l'être qui embrasse toutes les autres : là est la supériorité de sa démonstration. Cependant je ne puis souscrire au reproche qu'un critique récent fait à saint Augustin de ne s'être élevé à Dieu que par l'idée du bon; vous avez vu le contraire; vous avez vu que saint Augustin embrasse aussi les idées de la beauté, de la vérité, de la perfection souveraines. Il est vrai que ces diverses preuves se trouvent éparses dans plusieurs ouvrages, et que l'estimable auteur dont nous signalons la méprise ne parle que du seul traité de la Trinité[2].

Je ne vous soumettrai pas d'autres réflexions aujourd'hui. Dans la prochaine leçon nous verrons que l'argument de saint Anselme ne restera

[1] Saint Anselme, *de Divinitatis essentia Monologium*, c. I, II, III.

[2] *Du Rationalisme chrétien au* XI[e] *siècle*, par M. Bouchitté; introd., p. 40. On trouvera dans cet ouvrage, qui n'est pas toujours un guide sûr, des renseignements précieux sur le développement historique des preuves de l'existence de Dieu. Nous avons emprunté à la traduction de M. Bouchitté notre citation de saint Anselme.

pas dans l'état où il le laissa : il sera remanié dans les écoles du moyen âge; et enfin Descartes, le reprenant en sous-œuvre, lui donnera sa forme la plus parfaite. Nous étudierons ces phases diverses, et le rapport de cet argument avec les autres preuves de l'existence de Dieu.

HUITIÈME LEÇON.

SUITE DE L'HISTOIRE DE LA THÉODICÉE CHRÉTIENNE.

Retour sur la leçon précédente. — Nouvelle preuve de l'existence de Dieu, donnée par saint Anselme dans le *Proslogium*. — Les grandes preuves de l'existence de Dieu au moyen âge ; saint Thomas. — Descartes : un mot sur sa méthode ; ses trois preuves de l'existence de Dieu ; jugement sur la troisième ; les deux premières constituent la grande preuve cartésienne ; analyse de cette preuve ; comparaison de cet argument avec ceux de saint Augustin et de saint Anselme ; caractère spécial de la démonstration cartésienne ; son rapport avec les autres preuves de l'existence de Dieu ; sa force triomphante de toutes les difficultés[1].

Vous avez remarqué, Messieurs, que, dans leurs démonstrations, saint Augustin et saint Anselme s'élèvent du monde visible au monde invisible, et de l'âme à Dieu. Le monde et l'âme participent à l'être; toutes les qualités diverses des existences venant se résumer dans la propriété la plus générale, et qui embrasse toutes les autres, la propriété d'être, l'idée de l'être est la plus compréhensive de toutes; c'est

[1] Auteurs à consulter : 1° S. Anselme, *Proslogium;* 2° S. Thomas, *Summa theologica, Summa adversus Gentiles;* 3° Descartes, *les Méditations et les Principes;* 4° Kant, *Critique de la raison pure,* trad. de l'allemand par Tissot; 5° M. Cousin, *Leçons de Philosophie sur Kant*. La sixième leçon est un chef-d'œuvre de bonne philosophie et de critique philosophique.

ce qui n'a point échappé à saint Anselme. Raisonnant sur l'être, comme saint Augustin raisonnait sur le vrai, sur le beau, sur le bon, il n'a pu trouver en nous-mêmes la cause de notre existence. En effet, le fini n'ayant pas en lui-même sa raison d'être, n'étant pas sa cause à lui-même, il faut nécessairement une première cause, et cette première cause doit être parfaite et infinie : ainsi par l'être imparfait, nous arrivons à l'être parfait. C'est dans cette concentration de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, comme aussi dans une déduction plus exacte et plus complète des autres démonstrations, que nous pouvons constater un progrès réel de saint Augustin à saint Anselme. Cependant le fond même de la preuve tirée de l'idée de l'être se trouve dans saint Augustin, lorsqu'il établit que l'être corruptible ou imparfait, ne possédant pas l'éternité, ne peut être cause de lui-même.

Saint Anselme, dans son *Proslogium,* a donné une autre preuve de l'existence de Dieu : l'insensé, dit-il, qui rejette la croyance de Dieu, conçoit cependant un être élevé au-dessus de tous ceux qui existent, ou plutôt tel qu'on ne peut imaginer un être qui lui soit supérieur; seulement il affirme que cet être n'est pas. Mais, par cette affirmation, il se contredit lui-même, puisque cet être auquel il accorde toutes les perfections, mais auquel en même temps il refuse l'existence, se trouverait par là inférieur à un

autre qui, à toutes les perfections, joindrait encore l'existence. Il est donc par sa conception même forcé d'admettre que cet être existe, puisque l'existence fait une partie nécessaire de cette perfection qu'il conçoit [1].

Cet argument, basé sur ce principe que l'existence réelle est contenue dans l'idée de la perfection souveraine, a eu des fortunes bien diverses au moyen âge; il a paru excellent aux uns; d'autres l'ont rejeté comme un sophisme; il en est qui ont voulu le corriger et le compléter. Reproduit par Descartes avec les autres preuves de saint Anselme et de saint Augustin, il a éprouvé, dans les temps modernes, et sous la forme cartésienne, les mêmes vicissitudes qu'au moyen âge. Mais la discussion de cet argument, dont la valeur a tant partagé l'opinion, n'entre pas dans mon sujet, puisque les démonstrations que nous avons analysées sont tout à fait indépendantes de cette preuve secondaire.

Les grandes preuves données par saint Augustin et par saint Anselme ne subirent pas de bien notables transformations pendant le moyen âge. Perpétuées dans les écoles, elles y furent développées quelquefois avec plus d'étendue et de rigueur, mais en conservant toujours leur caractère. Saint Thomas lui-même ne fit que leur

[1] M. Bouchitté, *Du rationalisme chrétien au* XIe *siècle*, *Introduction*, p. 60.

prêter la forme de ses démonstrations claires et méthodiques, sans y rien changer. Il donna cinq preuves de l'existence de Dieu [1]. La première et la plus évidente, selon le saint docteur, est tirée de la nécessité d'un premier moteur; la matière ne pouvant se donner le mouvement à elle-même, il faut nécessairement un premier moteur incorporel qui imprime le mouvement. La seconde est fondée sur l'impossibilité d'une série infinie d'êtres contingents, d'où il suit qu'il doit y avoir nécessairement un être existant par lui-même, un être absolu. La troisième est une suite de la seconde, et établit qu'il répugne à la raison d'admettre une série de causes subordonnées entre elles. Dans la quatrième, saint Thomas démontre que s'il y a des êtres élevés à divers degrés de perfection, il doit exister un être souverainement parfait auquel tous les autres puissent être comparés, selon qu'ils approchent plus ou moins de sa perfection. Enfin, la cinquième est tirée de l'ordre et de l'harmonie qui règnent dans l'univers. La filiation augustinienne et l'influence d'Anselme se montrent avec évidence dans les second, troisième et quatrième arguments. Les autres grands scolastiques nous offriraient aussi des considérations intéressantes, mais rien de bien nouveau; je me hâte donc d'arriver à Descartes.

[1] *Summa theol.*, 1ª pars.

Mon but n'est pas de juger la philosophie de Descartes en elle-même, ce serait une digression trop en dehors de notre sujet. Je n'ai pas non plus à m'expliquer bien longuement sur la méthode cartésienne ; elle a été considérée comme la source du rationalisme moderne, et Bossuet voyait déjà se préparer contre le christianisme un grand combat, sous le nom de philosophie cartésienne. En émettant ces prévisions, qui ont été de véritables prophéties, Bossuet, il est vrai, croyait que, pour faire un pareil usage du cartésianisme, il faudrait en entendre mal les principes, en méconnaître le véritable esprit. Quoi qu'il en soit, Descartes, dans sa méthode, a totalement négligé, ce me semble, l'élément traditionnel et de croyance qui se trouve dans la constitution de la raison; il a entièrement sacrifié cet élément à celui d'évidence. Par là sa méthode est devenue exclusive, incomplète; l'accord de la philosophie et de la religion a été rendu plus difficile; et ces nouveaux levains de discorde, en préparant la rupture de ces deux puissances, ont amené de grands malheurs pour l'humanité, à l'insu, il est vrai, du philosophe, et contre sa volonté.

Après ces réserves, qui n'admirerait la puissance étonnante de l'auteur des *Méditations* ! Ces six Méditations, qui forment à peine cent cinquante pages, ont renouvelé la face de l'esprit humain. Quelques idées claires et nettes, quel-

ques démonstrations évidentes de Dieu et de l'âme ont créé une métaphysique nouvelle, qui a exercé sur la pensée la plus heureuse influence. On a vu naître et se développer la plus puissante et la plus brillante école de philosophie qui ait peut-être jamais existé, l'école française, qui compte dans ses rangs Malebranche, Bossuet, Fénelon; cette école dont le caractère propre a été la clarté, la profondeur et le bon sens. Elle ne craint la comparaison ni avec ce que l'antiquité a produit de plus grand, ni avec ce que les autres nations européennes modernes ont eu de meilleur. Les écoles nouvelles qui se sont formées de nos jours, l'école appelée catholique, et l'école éclectique dans ses bonnes parties, se rattachent au cartésianisme pàr des liens bien évidents, et le continuent dans ce qu'il a d'éternellement vrai et d'éternellement bon. Nous n'avons à nous occuper ici du cartésianisme que sous le seul rapport de ses démonstrations de l'existence de Dieu. Elles sont, à mon avis, la grande gloire de la raison moderne; la vérité la plus importante à l'homme, la vérité, base de ses devoirs et source de ses espérances, n'avait jamais brillé d'un éclat plus pur.

Il y a dans Descartes trois preuves de l'existence de Dieu[1]. Voici la première: En même temps

[1] Descartes, *Méditations philosophiques, Principes de philosophie*. M. Cousin, *Leçon VIe sur Kant*.

que j'aperçois l'imperfection de mon être, j'ai l'idée d'un être parfait, et je suis obligé de reconnaître que cette idée a été mise en moi par un être qui est parfait, et qui possède toutes les perfections dont j'ai quelque idée, c'est-à-dire qui est Dieu. La seconde preuve est celle-ci : Je n'existe pas par moi-même, car je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée; j'existe donc par autrui, et cet être par lequel j'existe est un être parfait, sinon je pourrais lui appliquer le raisonnement que je m'applique à moi-même. Enfin voici la troisième preuve : J'ai l'idée d'un être parfait. Or, l'existence est comprise dans l'idée d'un être parfait, aussi clairement que dans l'idée d'un triangle est contenue cette propriété par laquelle les trois angles du triangle sont égaux à deux droits; donc Dieu existe.

Cette dernière preuve, identique à celle du *Proslogium* de saint Anselme, est sujette aux mêmes difficultés. Comme la preuve du *Proslogium*, elle a été attaquée et défendue par des philosophes éminents. Leibnitz l'a adoptée en la modifiant; Kant l'a combattue et a voulu démontrer qu'elle ne donnait qu'un être abstrait et logique, parce qu'elle n'était appuyée que sur des notions logiques. Quoi qu'il en soit, cette preuve, dans Descartes, comme dans saint Anselme, est secondaire et accessoire. Descartes la présente seulement comme une

confirmation de sa grande preuve, qui subsiste par elle-même et indépendamment de toute autre. La véritable preuve cartésienne est traitée dans la troisième Méditation, tandis que l'argument tiré de la seule idée de l'être ne se trouve que dans la cinquième. Cet argument serait-il sujet aux difficultés signalées par Kant, ce que je ne crois pas, il n'en résulterait rien qui pût infirmer la valeur de la grande démonstration.

Nous allons donc nous occuper exclusivement de la première et de la seconde preuve, qui n'en forment au fond qu'une seule, et je vais d'abord vous en présenter l'analyse.

Descartes part de ce principe : si la réalité et la perfection de quelques-unes de nos idées sont telles, que nous concevions clairement que cette même réalité et cette même perfection ne sont point en nous, et que par conséquent nous ne pouvons en être la cause, il faut en conclure nécessairement l'existence de quelque être distinct de nous, cause de ces idées. Alors le philosophe passe en revue toutes les idées, celles des autres hommes, des choses corporelles, des qualités sensibles, de substance, de nombre, d'étendue, de figure. Il lui semble que toutes ces idées peuvent fort bien n'être qu'une extension de l'idée de nous-mêmes, puisque nous trouvons toutes ces choses en nous-mêmes. « Partant, dit-il, il ne reste que la seule idée de Dieu, dans

laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont, ont été créées et produites. Or, ces avantages sont si grands et si éminents que, plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure que Dieu existe. Car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie[1]. »

Approfondissant ensuite cette idée de l'infini, Descartes prouve qu'elle n'est pas négative, quoique le terme qui l'exprime soit négatif, puisqu'elle renferme la plus haute réalité qui soit dans notre esprit, puisqu'il se trouve en elle plus d'être que dans quelque autre idée que ce soit. Cette idée d'ailleurs est antérieure dans notre esprit à l'idée du fini, car nous ne connaissons l'imperfection que par la négation de la perfection. Enfin, elle est parfaitement distincte et

[1] Descartes, *troisième Méditation.*

claire, puisque nous ne la confondons jamais avec ce qui n'est pas elle.

De ces grands caractères de l'idée de l'infini, Descartes conclut de nouveau que l'infini seul a pu nous donner cette idée de lui-même. « Et si je ne me suis pas donné cette idée, continue-t-il, je ne me suis pas donné l'être non plus; car si j'avais l'être de moi-même, je me serais donné aussi toutes les perfections que je conçois; il ne me manquerait rien; je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée. En effet, si j'avais pu me donner ma propre substance, à plus forte raison aurais-je pu me donner ce qui n'est guère que les accidents et les modes de cette substance; étant par moi-même, je ne me serais pas même dénié aucune des choses que je vois être contenues dans l'idée de Dieu. Or, il est bien évident que je ne possède pas ces perfections contenues dans l'idée de Dieu, que je ne possède pas même toutes les perfections dont ma nature serait susceptible : donc je ne me suis pas donné l'être; donc mon être est un être d'emprunt; donc il y a un Dieu créateur. »

Telle est cette grande démonstration qui a pour but d'établir l'existence d'un Dieu créateur. Pour la bien connaître, il faut d'abord la comparer aux démonstrations antérieures, l'étudier ensuite en elle-même et en saisir le vrai caractère.

Le point de vue où se place Descartes n'est

pas celui de saint Augustin et de saint Anselme. Ces grands hommes, comme nous l'avons vu, s'élevaient du monde visible au monde invisible; se plaçant au sein de la nature et des êtres naturels, ils y cherchaient les traces de vérité, de beauté, de bonté que Dieu y a laissées. Il est vrai qu'ils étudiaient aussi l'âme humaine; mais cette étude, dont ils sentaient toute l'importance, n'était cependant pas exclusive; ils ne se renfermaient pas exclusivement dans l'âme. Descartes, au contraire, sortant du monde extérieur, dont il ne tient plus compte, s'enfonce dans l'âme, pénètre dans ses profondeurs les plus mystérieuses, s'enferme dans son sanctuaire le plus intime. C'est là, c'est dans ce sanctuaire de l'âme, qu'il découvre la lumière cherchée.

Mais ne croyez pas que Descartes néglige le monde extérieur pour se perdre dans l'abstraction, dans l'être purement logique. Non, s'il rentre en lui-même, c'est pour mieux saisir la vie, la vie de l'âme dans son premier jet, dans sa première manifestation, dans sa réalité profonde. Je pense, j'existe; mais je ne puis penser sans éprouver toutes les défaillances de ma pensée; je ne puis dire moi sans dire un autre. En même temps que j'affirme l'être borné, j'affirme aussi l'être sans bornes, l'être infini, cause de l'être fini. Ce fait primitif de la conscience est la première manifestation de la vie, la prise de possession de la vie par la vie elle-

même; il est l'acte originaire d'où découlent l'intelligence et la raison, la volonté et l'activité, l'homme tout entier. Ce fait vivant, cet acte de vie sont le point de départ de Descartes. Donc pour s'être placé dans la conscience, il n'est pas sorti de la réalité; c'est là au contraire qu'elle peut être saisie dans son essence même.

Une autre différence à l'avantage de Descartes, ou plutôt de la raison moderne, c'est la simplification de la démonstration, et sa réduction aux termes les plus précis. Le temporel, le multiple, le variable, le contingent, l'imparfait, sont représentés par un seul terme, le fini; tandis qu'un seul terme aussi, l'infini, exprime l'éternel, l'un, le nécessaire, l'immuable, le parfait; et ces deux termes, c'est-à-dire Dieu, l'homme et le monde, sont unis par le rapport nécessaire de causalité, de causalité suprême, c'est-à-dire libre et créatrice.

Maintenant quel est le caractère propre de la démonstration cartésienne? Est-elle un raisonnement? est-elle l'énoncé d'un fait? Descartes, vous l'avez vu, propose de solides raisonnements; et on peut encore en ajouter d'autres aux siens. Mais il y a quelque chose avant tous ces raisonnements, quelque chose qui leur sert de base et qui les justifie : cette base, c'est le fait même de la conscience et de la vie. Je viens déjà de remarquer que Descartes, au lieu de s'égarer dans l'abstraction, se place au sein même de

la vie ; c'est ce point essentiel que je dois développer encore, afin de bien déterminer le caractère spécial de l'argumentation cartésienne.

Vous avez vu les efforts de Descartes pour prouver que l'idée de l'infini ne peut provenir ni des sens ni de l'âme humaine ; et s'il y a une vérité démontrée, c'est celle-là. Mais ceci suppose nécessairement que l'idée de l'infini est dans l'esprit humain indépendamment de toute abstraction, de toute généralisation, de toute induction, de toute déduction, indépendamment de tout raisonnement. Non, ce n'est pas par le syllogisme que nous arrivons à l'idée de l'infini. Ou la majeure de ce syllogisme qui nous donnerait l'infini contiendrait l'infini lui-même, et alors il y aurait un cercle vicieux ; ou elle ne le contiendrait pas, et alors comment le tirerions-nous de prémisses où il ne serait pas ? L'infini, ne pouvant se déduire ni s'induire du fini, n'est contenu que dans lui-même ; l'idée de l'infini est donc tout à fait primitive dans notre raison. Je saisis en moi l'être imparfait qui est moi-même ; par un contraste inévitable, je saisis en même temps l'être parfait, principe du mien, l'être parfait dans toute sa réalité, puisque l'être imparfait que je suis est aussi une réalité. Il n'y a donc pas d'abord de raisonnement ; il y a une illumination intérieure, un éclair qui pénètre l'âme ; il y a une manifestation divine ; tran-

chons le mot, il y a une révélation, une révélation naturelle. Dieu se montre à l'âme, et établit dès ce premier moment son éternel rapport, son rapport vivant avec elle; et l'âme, dans ce moment suprême, s'affirme elle-même, affirme Dieu avec une invincible assurance, avec une certitude inébranlable. Ce n'est pas par le doute, ni par le raisonnement que nous débutons dans la vie; nous en prenons possession par la lumière, par l'évidence et par la croyance.

Dans cette première manifestation de la vérité où nous sommes passifs, où tout nous est donné, nous trouvons donc la vie et la certitude. Je n'insiste pas sur ce grand fait, me référant aux développements et aux preuves que je vous ai présentés dans la cinquième leçon.

L'homme, possédant ainsi, par le fait même de la constitution de son intelligence ou de la révélation naturelle, l'idée de Dieu, de son rapport avec Dieu, et la certitude inébranlable de la réalité des existences; éclairé aussi par la lumière de la révélation surnaturelle et positive, forme ensuite d'excellents raisonnements, qui ne sont que la transformation même des données de la conscience et de la révélation. Ainsi Descartes se dit : J'ai l'idée de la souveraine perfection; or cette idée ne peut provenir ni du monde ni de mon âme; il faut donc qu'il existe un être souverainement parfait, qui l'ait

mise dans mon âme. Si j'existais par moi-même, si je m'étais donné l'être à moi-même, je serais souverainement parfait, je me serais donné avec l'être toutes les perfections; or je ne trouve en moi que bornes, misères et défaillances; donc je ne suis pas par moi-même; donc j'ai un créateur. Tous ces raisonnements sont légitimes, irrésistibles; mais ils viennent après coup; ils apparaissent au milieu d'une conscience déjà formée, possédant la vie, la lumière, la certitude; ils développent ce qui est en elle, sans y mettre rien de nouveau.

Tel est le vrai caractère de la démonstration cartésienne; elle constate d'abord le fait même de la vie intellectuelle et morale, le fait dans lequel nous sont données la lumière et la certitude; sur ce fait ensuite elle élève d'invincibles raisonnements, qui participent à toute l'évidence et à toute la certitude du fait lui-même.

Il est temps de chercher le rapport de la démonstration cartésienne avec les autres preuves de l'existence de Dieu. Je dis que la preuve cartésienne est supposée dans toutes les autres et leur sert de base. Prenez, par exemple, la démonstration connue dans les écoles sous le nom de preuve par l'être nécessaire. Voici comment elle procède : il faut admettre un être nécessaire, ou le néant. Or, il est évident que le néant ne peut être le principe des êtres; donc il faut admettre un être nécessaire et éternel. Cet être

nécessaire et éternel, étant nécessairement infini, est Dieu lui-même. Cette preuve est bonne, sans doute; cependant, remarquez qu'elle part de l'idée de l'être nécessaire. Mais l'idée de l'être nécessaire est l'idée même de l'être infini, l'idée de Dieu; la preuve se réduit donc à dire, il faut admettre Dieu ou le néant; et cela est vrai si on suppose que Dieu nous représente la réalité suprême. Or, c'est ce que la preuve cartésienne établit.

Je puis dire la même chose de la preuve donnée par Descartes lui-même dans la cinquième Méditation. Appuyée sur la grande preuve que nous venons d'exposer, elle est concluante; seule, peut-être ne suffirait-elle pas.

Enfin, jetons un coup d'œil sur la preuve cosmologique; nous verrons aussi qu'elle suppose l'argument *a priori* de Descartes. Voici les principaux points de cette preuve[1] : 1° dans le monde se trouvent partout des marques visibles d'un ordre exécuté avec la plus grande sagesse, dans un dessein arrêté, et avec une variété admirable de moyens; 2° cet ordre de fins est tout à fait étranger aux choses, et ne leur appartient pas essentiellement; 3° il existe donc une ou plusieurs causes sages, et ces causes ne sont pas une nature qui agit aveuglément, mais une intelligence qui agit avec liberté; 4° l'unité de

[1] M. Cousin, *Leçons sur Kant*, p. 256.

cette cause se conclut avec certitude de l'unité des rapports réciproques de toutes les parties du monde.

Cet argument, qui repose sur le principe des causes finales, est utile ; il est à la portée de la généralité des hommes ; mais tout seul il ne nous conduirait qu'à un architecte, à un ordonnateur du monde dans le sens de Platon et des anciens, et nullement au Dieu créateur. Il faut donc joindre à cette preuve la preuve *a priori* que Descartes nous fournit. Il est donc vrai que la preuve cartésienne est impliquée dans toutes les autres ; et cela doit être, si cette preuve est à la fois la plus naturelle, la plus simple et la plus profonde.

Ici se présente une dernière question, dont la solution va compléter notre critique de la preuve cartésienne : cette preuve a-t-elle un côté vulnérable ? peut-elle être entamée par le raisonnement ? Je remarque d'abord qu'on ne peut contester le fait de conscience, ni les déductions que nous en avons tirées. Il est donc impossible d'attaquer la preuve de front et de la détruire. Mais on peut essayer de la tourner, d'en éluder la force, et ceci par trois moyens : ou bien on prétend que la preuve que nous venons de donner est balancée par des preuves contraires d'une force égale, de sorte que l'esprit en suspens ne peut donner son assentiment à aucune ; ou bien on nie la valeur de la raison, en lui contestant

toute portée objective, et le droit d'affirmer les choses en elles-mêmes ; enfin, un troisième moyen consiste à établir entre Dieu et le monde un autre rapport que celui de causalité. Un examen rapide de ces trois moyens d'attaque lèvera, je l'espère, toutes les difficultés.

On dit d'abord qu'il peut y avoir des preuves contre l'existence de Dieu, capables de balancer celles que Descartes nous fournit en sa faveur. Je demande où sont et quelles sont ces preuves? Je sais bien que le célèbre logicien du dernier siècle, Kant, a voulu, dans ses *Antinomies de la raison,* établir cette balance; et qu'il a soutenu que nous ne pouvions rien prouver par le raisonnement pour ou contre l'existence de Dieu ; mais je sais aussi que Kant a omis dans sa critique la grande preuve de Descartes, qu'il a dirigé ses coups contre la preuve secondaire donnée par le philosophe français dans la cinquième Méditation, et remaniée ensuite par Leibnitz, preuve en effet sujette à de graves difficultés. Mais Kant aurait-il affaibli l'autorité de cette preuve, il n'en résulterait rien contre la première. Pourquoi donc l'a-t-il omise? Je n'en vois pas d'autre raison, sinon le sentiment vague de la résistance qu'elle offrait à son système. Si donc le plus profond analyste des temps modernes, qui avait un intérêt de système à trouver un contre-poids à la preuve cartésienne, n'a pu établir ces arguments négatifs, capables de balan-

cer notre démonstration, nous sommes autorisés à dire qu'ils n'existent pas, et nous pouvons défier la raison de les fournir.

Mais on peut se réfugier dans l'argument général de Kant, que la raison n'étant qu'une faculté purement régulatrice et ne nous apprenant rien des choses en elles-mêmes, nous ne pouvons rien affirmer sur son témoignage. Ceci, Messieurs, est le scepticisme et le scepticisme universel. Si sur ce fondement que la raison manifestée dans et par la conscience est subjective, et qu'étant subjective elle n'a aucune valeur hors des limites du sujet, je ne puis affirmer ni Dieu, ni l'espace, ni le temps, ni le moi, ni le monde, en tant que substances; si, en un mot, je ne puis affirmer aucune réalité substantielle, que me reste-t-il? des phénomènes, les phénomènes extérieurs du monde, les phénomènes intérieurs du moi. Mais le moi et le monde n'étant point des réalités, comment les phénomènes qu'ils présentent à mes sens ou à ma raison seront-ils plus réels? La substance du monde et du moi n'étant pas réelle, comment les modes de cette substance seront-ils réels? Il y a donc contradiction à affirmer la réalité des phénomènes en niant celle de la substance. La réalité des phénomènes m'échappe avec celle de la substance; je ne suis pas plus certain de l'une que de l'autre. Mais alors le scepticisme envahit toute la pensée; le scepticisme devient universel; or le scepticisme universel, c'est la

mort. En effet, il tue la vertu, puisqu'il énerve l'âme et la livre désarmée, impuissante aux passions les plus mauvaises, aux instincts les plus vils, à la plus profonde dégradation. Il empoisonne la vie, en interdisant même l'espérance à l'âme, glacée sous sa froide main. Enfin, il éteint le flambeau de la raison, et laisse l'homme sans lumière et sans guide dans les sentiers obscurs de l'existence. Toutes ces conséquences sont déplorables; eh bien! là n'est pas cependant la plus grande misère du scepticisme universel, car il n'est qu'un impudent mensonge. Le doute absolu est absolument impossible à l'homme. Affirmer le doute, c'est le nier, c'est le détruire, c'est témoigner contre soi-même et s'enlever tout crédit. Voilà où en est réduit celui qui ne veut pas affirmer l'existence de Dieu, par ce motif que la raison ne nous manifeste pas la réalité des choses.

J'ai dit qu'il y avait un troisième moyen d'infirmer la démonstration cartésienne, en établissant entre le monde et Dieu un rapport différent de celui de causalité, et en remplaçant ce rapport de causalité par celui d'identité; ceci nous amène à la théologie du rationalisme absolu. J'entreprendrai un examen approfondi de cette théorie quand j'aurai posé les principes de la *Théodicée chrétienne ;* un mot suffira donc aujourd'hui, et c'est par là que je terminerai cette leçon.

Le rationalisme absolu nie que l'infini soit la

cause du fini, parce que, à ses yeux, l'infini et le fini sont identiques, et nous présentent seulement deux aspects différents de la même substance. L'identité universelle est donc la base de cette théorie. Ai-je besoin de rappeler les conséquences tant de fois signalées de cette doctrine? Est-il nécessaire de montrer la liberté servant de voile à la plus aveugle, à la plus terrible fatalité; la morale réduite au droit du plus habile ou du plus fort; et la vie, flétrie dans ce qu'elle a de plus précieux, n'offrant que la plus misérable des illusions? Mais un intrépide philosophe ne recule pas devant si peu; n'envisageant que les principes, il laisse les conséquences s'arranger comme elles pourront. Soit, c'est sur ce terrain des principes que nous consentons à le suivre.

Le philosophe de l'absolu affirme donc que l'infini et le fini sont identiques quant à la substance; en termes plus clairs, il affirme que la substance est en même temps finie et infinie. Mais dire de la substance qu'elle est en même temps finie et infinie, c'est la détruire. En effet, quand je dis que la substance est infinie, je nie son existence en tant que finie; et lorsque j'affirme qu'elle est finie, je nie son existence en tant qu'infinie. L'identité de ces deux modes d'existence est donc la destruction même de toute existence; et comme cette négation est un crime, le châtiment ne se fait pas attendre. Devant cette grande ruine de l'existence, en posant cette né-

gation absolue, la raison se porte à elle-même le coup mortel; ses pensées lui échappent; elle ne peut plus distinguer ce qu'elle veut retenir encore; elle ne peut plus nommer ce qu'elle croit sentir et voir; le vide et la nuit se font dans ses régions désolées.

Telle est l'inévitable conséquence de l'interversion du rapport réel qui existe entre le fini et l'infini; telle est la conséquence de la négation de la causalité suprême. La grande preuve que nous devons au génie de Descartes est donc invincible; elle est au-dessus de tous les sophismes de l'erreur et de l'impiété.

Je viens d'acquitter l'engagement que j'avais contracté, de vous exposer le développement historique des preuves de l'existence de Dieu au sein du christianisme. Descartes part de la conscience chrétienne; de l'idée d'un Dieu tout-puissant, créateur, infini, souverainement parfait; d'une idée à laquelle n'avaient jamais pu s'élever Aristote ni Platon. Il est vrai que Descartes ne veut rien devoir, dans l'ordre des vérités naturelles, qu'à la raison et à l'évidence; mais il a beau faire, il n'échappe pas à l'influence des idées et de la révélation chrétiennes; et malgré sa méthode, Descartes fut un chrétien sincère, un enfant soumis de l'Église. Il doit donc autant à sa foi qu'à son génie l'incomparable gloire d'avoir donné au monde la démonstration la plus simple et la plus puissante de l'existence

de Dieu. Plus on médite cette preuve, plus la conviction et la certitude qu'elle produit dans la raison deviennent inébranlables. Lisez, Messieurs, relisez la troisième Méditation de Descartes. L'idée de Dieu est toute la force de l'homme. Il faut que cette idée soit bien profonde dans nos âmes afin qu'elle devienne pour nous un principe de lumière, de vie, de bonheur. Il faut que cette idée luise sans cesse dans nos âmes, pour en bannir les suggestions des passions mauvaises, le doute, le découragement, le désespoir. Oui, cet infini, vers lequel nous gravitons sans cesse, cet infini, qui nous attire comme un centre tout-puissant de vie, existe; il est réel, il est vivant. Que toutes les ténèbres de l'âme fuient et disparaissent devant le nom de Dieu, et que nos cœurs se raniment sans cesse à l'aspect de celui *qui est*, et par qui tout est. Marqués de son sceau, sa vivante image, nous venons de lui, nous retournons à lui; que notre gloire soit de le connaître, et notre bonheur de l'aimer. Mais il ne suffit pas de savoir que Dieu est, il faut aussi savoir ce qu'il est : tel sera l'important sujet de la prochaine leçon.

NEUVIÈME LEÇON.

ESSENCE ET PERFECTIONS DIVINES.

La raison moderne poursuit une conception de Dieu plus parfaite que la conception chrétienne ; vanité de ses efforts. — Il suffit de bien concevoir la nature divine pour être à l'abri des erreurs du rationalisme. — Point de départ dans les vérités établies jusqu'ici. — Pour connaître Dieu, il faut approfondir l'idée de la souveraine perfection ; principe fécond recélé dans cette idée. — Ce principe nous conduit à exclure de Dieu la multiplicité, la diversité, la composition, la dualité, la matière, la forme, la succession, le temps, toute manière d'être particulière et déterminée. — Dieu ne peut être l'ensemble de l'univers et la vie universelle. — Après nous avoir appris ce que Dieu n'est pas, le principe posé nous enseigne ce qu'il est : L'unité absolue, l'asséité et l'essence divines ; la simplicité, l'éternité, l'immutabilité, l'immensité de Dieu. — Nécessité de cette notion[1].

La tâche que nous entreprenons aujourd'hui, n'est pas facile. Après avoir médité sur l'existence de Dieu, nous osons nous demander ce qu'il est ; et nous sommes obligés de convenir, en commençant, que nous savons plutôt que Dieu est que ce qu'il est. Cet aveu de notre ignorance ne doit pas porter dans nos âmes le découragement ; car, n'est-il pas bien naturel que l'esprit fini ne puisse embrasser et com-

[1] Auteurs à consulter : S. Augustin, *Soliloquia, litteræ* 118, 120, 147, 148 ; S. Anselme, *Monologium* et *Proslogium ;* S. Thomas, *Summa, Tract. de Deo ;* Thomassin, *de Deo, Deique proprietatibus ;* Bossuet, *Élévations à Dieu ;* Fénelon, *Existence de Dieu ;* Malebranche, *Entretiens métaphysiques*.

monde comme l'âme est au corps; il y a un principe qui se réalise éternellement dans ses éternels produits; et le monde est comme le vaste organisme, le corps vivant de l'éternel. Là, ce n'est pas le Dieu du christianisme que l'on veut corriger; on se sert de plus de ménagements; c'est seulement le Dieu de la scolastique que l'on entreprend de réformer, ce Dieu solitaire, relégué sur le trône d'une éternité silencieuse, et absorbé dans une stérile contemplation de lui-même. En général, dans les écoles rationalistes, on croirait faire injure à l'infini, en plaçant hors de lui la réalité du fini; et le principe de l'unité de la substance prédomine dans toutes les spéculations de la philosophie moderne. On peut affirmer qu'il y a aujourd'hui une tendance générale à sortir de la conception chrétienne de Dieu, pour le confondre avec le monde. Cette tendance est-elle un progrès de la raison ? J'ai la conviction profonde qu'elle tient à l'affaiblissement de l'intelligence des choses divines, à l'affaissement d'esprit, résultat nécessaire du rationalisme. Le rationalisme énerve les ressorts de l'âme, la prive de ses ailes divines, et la rend incapable de s'élever aux pures régions de l'infini. Le christianisme, au contraire, avait prodigieusement épuré le regard intérieur de l'âme; il l'avait rendue capable de contempler presque face à face Dieu en lui-même. Avec la foi chrétienne cette puissance s'est perdue; et quand on va au fond des spécu-

lations modernes, on est frappé de la grossièreté des idées, ou de l'inanité des abstractions qui sont toute l'essence de ces systèmes revêtus d'un appareil imposant de science.

Aujourd'hui, réservant cette tâche pour un autre temps, nous n'examinerons pas ces systèmes; nous avons quelque chose de mieux à faire : nous voulons nous élever à la pure conception de la Divinité ; et si je réussis à dégager, aux yeux de votre raison, l'idée de Dieu; si après cette leçon, vous voyez clairement la manière d'être que cette idée exclut et celle qu'elle contient, ce que Dieu n'est pas et ce qu'il est, vous monterez dès ce moment à un point de vue bien supérieur à celui des écoles modernes ; vous les dominerez, vous les jugerez ; et dès lors vous serez à l'abri des tristes erreurs où elles tombent. Appliquons-nous donc aujourd'hui, avec toute l'attention, le sérieux et le respect dont nous sommes capables, à une des plus graves et des plus saintes méditations que je puisse vous proposer.

Il faut d'abord déterminer d'une manière bien nette notre point de départ; il doit être pris dans les vérités que nous avons établies jusqu'ici. Nous n'avons fait qu'un seul pas encore dans la carrière que nous nous proposons de parcourir, mais ce pas est décisif. Nous nous sommes convaincus, et par nos propres réflexions, et par l'étude de trois grands hommes,

saint Augustin, saint Anselme et Descartes, qu'il y a au centre de notre conscience l'idée de l'infini, de la perfection souveraine, de Dieu ; et que cette idée ne peut provenir ni de nous-mêmes, ni du monde ; qu'elle a sa source dans l'infini lui-même. Donc l'infini est, donc Dieu est.

Dieu est : voilà notre point de départ. Mais quel est-il, ce Dieu dont l'existence nous est révélée par la parole, par l'âme, par le monde ; dont l'existence nous est plus intime, plus évidente que notre propre existence ; car enfin, je puis fort bien supposer ma non-existence, tandis que la nécessité d'être est impliquée, aux yeux de ma raison, dans l'idée de Dieu ? A qui nous adresserons-nous pour obtenir cette connaissance de Dieu, l'objet de nos plus ardents désirs, puisque d'elle dépendent et notre vie et notre bonheur ? Qui interrogerons-nous ? Dieu seul peut nous apprendre ce qu'il est, car lui seul se connaît véritablement. Mais où nous parle-t-il ? où nous fait-il entendre sa voix ? Dieu nous parle dans le sanctuaire intérieur, au fond le plus intime de l'âme. C'est là qu'il se révèle à nous par l'idée qu'il nous communique de son infinie perfection. C'est donc cette idée qui sera pour nous la source de la lumière. Cette idée, méditée et approfondie, nous révélera toute la grandeur, toute la magnificence de l'être divin. Dans cette idée, comme sur un au-

tre Sinaï, l'Éternel va nous apparaître, non plus entouré d'éclairs et de foudres, mais paré de l'infinie beauté que recèle la perfection souveraine.

L'idée de la souveraine perfection et celle de l'infini sont une seule et même idée. Si je veux faire quelque progrès dans la connaissance de cette suprême existence, je dois exclure de l'être souverain tout ce qui est contraire à l'idée de la perfection, je dois lui attribuer tout ce qui est renfermé dans cette idée ; c'est-à-dire que je dois exclure tout défaut, toute borne, que je dois affirmer toute réalité. Ce principe me paraît clairement contenu dans l'idée de la perfection suprême ; il n'en est qu'une traduction. Il a toute l'autorité, toute l'évidence de la raison elle-même, puisqu'il n'est que le développement et l'application de la plus essentielle de ses idées ; et le renier, ce serait renier la raison elle-même. Ce principe, implicitement contenu dans les spéculations des Pères et des docteurs du moyen âge, a été repris par Descartes, et développé ensuite par Malebranche et par Fénelon. A la suite de ces grands hommes, et en les prenant pour guides, nous allons essayer de nous servir du principe le plus fécond qu'il y ait dans la pensée.

Je dis donc qu'il faut nier de la perfection souveraine ou de Dieu tout ce qui implique une imperfection ; toute notion qui renferme une limite, une borne.

Envisageons les existences qui se révèlent à nos sens et à notre raison; étudions leurs caractères et recherchons leurs lois. Le monde se présente à nous comme un composé immense d'êtres multiples et divers. Quel nombre indéfini! quelle prodigieuse diversité dans cet univers! Si vous élevez les yeux vers les régions d'où part la lumière, et où les astres parcourent sans relâche et sans fatigue la route qui leur fut tracée, votre pensée se perd dans ces immenses espaces peuplés de ces sphères, qui sont chacune un monde. Si ensuite vous abaissez vos regards vers la terre qui nous porte, vers notre globe, soldat obscur et infime de l'armée des cieux, votre imagination et votre raison restent encore confondues devant la multitude incalculable d'êtres aux formes diverses qui peuplent ce point imperceptible de l'immensité.

Le premier caractère qui nous frappe est donc cette multiplicité. La multiplicité implique la diversité dans les êtres, et la composition dans les parties et dans le tout. Chaque être, il est vrai, est une unité; il n'existerait pas sans cette condition; et tous ces êtres; par leur réunion, forment une unité collective, c'est-à-dire abstraite, et non pas vivante.

J'examine maintenant si ce caractère de diversité, de composition, de multiplicité, convient à la perfection souveraine dont nous avons l'idée, et que nous cherchons. Toute multipli-

cité, toute composition, toute collection, supposent nécessairement des parties dont l'une n'est pas l'autre, des êtres distincts juxtaposés, ou si vous voulez, coordonnés ensemble. Mais des parties dont l'une n'est pas l'autre sont des parties qui se limitent les unes les autres; des êtres qui se distinguent les uns des autres sont des êtres qui se limitent les uns par les autres. Voilà donc la borne qui se dresse devant mes yeux; voilà le sceau de l'imparfait qui se révèle, car la perfection absolue ne peut admettre de limites. Je prononce donc, avec une invincible assurance, que dans le Dieu que je cherche il n'y a ni collection, ni composition, ni multiplicité.

Il n'y a pas même en lui de dualité. En effet, si je me permets la supposition d'un seul être existant avec lui indépendamment de lui, par cela même j'enlève à la souveraine perfection toute la réalité que je place dans cette autre existence distincte et indépendante de la sienne; par conséquent je la borne, je la détruis. Ceci est trop clair pour nous arrêter longtemps.

Si la perfection infinie et souveraine n'est ni un composé, ni une multiplicité, ni une dualité, il est évident qu'elle n'est pas corps, matière, étendue; car toutes ces choses ne sont que des composés, des agrégats. Je dois donc bannir de mon esprit toute représentation de forme, de figure et de couleur; je dois fermer la porte à toutes les impressions sensibles, oublier ce spectacle si at-

trayant et si beau de l'univers. Que tous ces brillants fantômes disparaissent, que mes sens fassent silence, que mon imagination s'apaise et reste inactive; qu'elle laisse l'idée, l'idée seule, gravir les aspérités de l'intelligence, pour trouver au sommet de la pensée pure le Dieu qu'elle cherche.

A l'exclusion que nous avons faite de la multiplicité et de la dualité, il faut donc ajouter celle de la matière et de la forme. Il est aussi évident qu'il ne peut y avoir de succession dans la perfection souveraine, car la succession c'est le passage d'un état à un autre; et on ne peut passer d'un état à un autre sans changer. La succession est donc le changement. Or, le changement accuse nécessairement l'imperfection. En effet, changer d'être ou de manière d'être, c'est passer d'une forme d'être à une autre forme d'être, ce n'est done pas posséder tout l'être actuellement, c'est donc être borné dans l'être, c'est être imparfait.

Avec l'idée de la succession et du changement, il faut aussi abandonner l'idée du temps, qui n'est que la durée successive, le changement même de la créature. Le temps est la loi de toutes les existences mobiles, des existences imparfaites; la souveraine perfection n'est donc pas soumise au temps.

Je vois aussi très-clairement que je ne dois pas attribuer à la perfection infinie aucune manière d'être particulière, déterminée. Car si elle était

de telle ou telle façon, elle ne serait pas de telle autre; elle ne posséderait que la portion d'être qui tomberait sous le mode, la qualité, l'attribut qui seraient en elle.

L'infini n'est donc aucune des forces, aucune des existences particulières que nous pouvons imaginer, connaître, ou concevoir. Loin de nous donc l'absurde pensée de le chercher dans aucune des forces qui meuvent l'univers, dans aucun des agents de la nature. Toutes ces forces, toutes ces puissances sont déterminées, circonscrites dans leur sphère, et se font équilibre entre elles, c'est-à-dire se bornent réciproquement. Il faut bien aussi nous préserver de croire que Dieu soit esprit comme nous sommes esprits. L'idée de la substance spirituelle étant l'idée la plus pure de notre intelligence, nous disons que Dieu est esprit; mais il ne peut être esprit avec cette succession de pensées mobiles, variables, pleines de défaillance et d'erreur, condition de notre intelligence.

Ici arrêtons-nous un instant. Que vient-il de se passer? Nous cherchions la nature de l'infini, et nous avions posé pour principe de ne jamais rien lui attribuer qui fût inconciliable avec son idée; eh bien! devant ce principe, la matière s'est écroulée, l'espace a disparu, le temps s'est enfui; toute manière d'être déterminée, toute existence distincte nous a paru comme un néant d'être.

Cependant, ce monde, dont je crois m'être

débarrassé, m'offusque encore; il veut encore s'interposer entre ma pensée et le Dieu qu'elle cherche. Je ne sais quelle voix me dit que peut-être cette perfection que je poursuis, cet infini, ce Dieu que mes désirs appellent, n'est autre que cet univers pris dans son ensemble et non dans ses parties; n'est autre que la vie et l'harmonie universelles. Il est nécessaire d'examiner cette pensée, de dissiper ce doute, avant d'aller plus avant. S'il n'y a pas d'autre perfection souveraine et infinie que la vie universelle et l'harmonie de l'univers, je dis que la perfection souveraine n'a jamais existé, qu'elle n'existera jamais. En effet, prenez le monde à tel moment de sa durée que vous voudrez; reculez par la pensée dans les abîmes du passé, remontez aussi loin que vous pourrez dans la durée des siècles; ou bien tournez-vous vers l'avenir, mesurez ses incommensurables horizons, plongez un œil insatiable dans ses mystérieuses profondeurs, je dis que, quel que soit le point où vous vous arrêtiez, vous avez toujours l'infini en arrière, l'infini en avant; et, par conséquent, vous ne saisissez jamais qu'une existence incomplète et tronquée. Eh bien! cette existence bornée peut-elle être la perfection souveraine? pouvons-nous y reconnaître l'infini véritable, dont la vie est pleine et complète à tous ses moments? Non; cette manière d'être imparfaite ne peut être celle du Dieu que nous cherchons.

Ce dernier appui, ce dernier refuge m'échappe aussi; et l'univers tout entier n'est plus à mes yeux qu'un vrai néant. Mais que dis-je? est-ce au vide, est-ce au néant que nous arrivons? et la lumière de la réalité suprême n'éclairerait-elle que les ruines de l'existence? Il est vrai que, comparés à l'infini, tous les êtres bornés, tous les êtres d'emprunt, ne nous apparaissent guère que comme des fantômes. Mais, pris en eux-mêmes, ils nous donnent le sentiment profond, la certitude invincible de leur réalité; nous ne pouvons les nier, et nous ne les supprimons par la pensée qu'afin de mieux contempler la suprême existence. Ce sont des nuages que nous dissipons, des voiles que nous déchirons, des obstacles que nous écartons, afin que nos yeux épurés puissent se fixer un instant sur l'idée de la perfection souveraine. Cette idée elle-même nous a guidés dans la route que nous venons de parcourir; c'est elle-même qui s'est distinguée de tout ce qui n'est pas elle.

Osons maintenant élever vers elle des regards pleins de respect; osons envisager, face à face, l'infini, Dieu lui-même; nous savons ce qu'il n'est pas, qu'il daigne lui-même nous apprendre ce qu'il est.

Il faut que nous ayons une idée bien positive et bien distincte de la perfection infinie de Dieu, puisque nous le distinguons avec tant d'assurance de tout ce qui n'est pas lui. Cette idée nous représente le centre de l'existence, le foyer éternel

de la vie, l'océan de la substance. Mais ces grossières images ne sont qu'un obstacle aux pures conceptions de l'esprit; efforçons-nous donc de nous maintenir dans les régions de la métaphysique.

L'idée de l'infini nous représente l'unité absolue. L'infini est souverainement un, et en même temps il est souverainement et éminemment tout; l'un est tout dans l'infinie simplicité de son être. L'un est tout, et cette parole ne dit pas plus que l'un, et l'un ne dit pas plus que l'*être*, et *l'être est*. Tout est là pour qui sait l'entendre; mais cette parole ne se comprend que dans les plus secrètes profondeurs de l'âme. Pour aider donc notre faiblesse, nous distinguons, diverses perfections, divers attributs dans l'*un*, dans l'*être*.

La première de ces perfections, celle qui nous apparaît comme le fondement des autres, c'est que l'être, l'un, est par lui-même. Être par soi-même, c'est la source de tout ce que je trouve en Dieu. L'être qui est par lui-même est souverainement parfait, car il n'y a rien au-dessus, ni à côté de lui. Seul, unique, il n'a de relation qu'avec lui-même. Possédant toute la plénitude, toute la réalité de l'être, il est le principe de tout ce qui existe. Je réunis en lui toutes les perfections que nous concevons comme existantes ou comme possibles. Or, nous avons l'idée de deux espèces d'êtres, l'être pensant et l'être étendu. Outre ces deux espèces d'êtres, nous concevons

clairement que Dieu peut en créer une infinité d'autres, qu'il peut former des créatures correspondant aux divers degrés d'être qu'il voit, en remontant jusqu'à l'infini. Tous ces êtres réels ou possibles existent en Dieu comme dans leur source ; mais ils y existent de la manière qui convient à l'infini, c'est-à-dire d'une manière souveraine, éminente, et sans aucune des limites qui se rencontrent dans les créatures. Donc, tout ce qu'il y a de réel dans la substance étendue et dans la substance pensante ; tout ce qu'il y a de vérité, de beauté, de bonté dans les diverses essences ; la force, l'intelligence, l'amour, la science, l'activité, la liberté, la félicité, se trouvent en Dieu à un degré infini, c'est-à-dire sans degrés. S'il est permis, pour éclaircir cette doctrine, de se servir d'une image, je vous dirai : réunissez toute vérité, toute science, toute lumière dans une seule pensée ; toute harmonie, toute beauté, toute jouissance, tout bien dans un seul amour ; dans un seul point concentrez l'espace et le temps ; et puis supprimez toutes les bornes, effacez toutes les limites ; que la multiplicité disparaisse, que l'unité seule reste, et vous arrivez à Dieu. Par cette suppression des limites, il est vrai, toutes ces perfections changent de nature, et ne retiennent plus rien de ce qu'elles sont dans la création ; et c'est là le mystère de l'essence divine, le secret de l'infini, qu'il nous est donné d'entrevoir, qu'il ne nous est

pas donné de pénétrer. Nous concevons clairement qu'il en est ainsi, qu'il en doit être ainsi, mais nous ne pouvons pas nous expliquer comment cela est..

Par la suppression de la limite, tous ces degrés d'êtres infinis en nombre, toutes ces perfections innombrables deviennent une seule et unique perfection. Dieu est infiniment; Dieu est infiniment intelligent, infiniment puissant, infiniment bon, infiniment heureux; mais son être, son intelligence, sa volonté, sa bonté, sa puissance, son bonheur, ne sont qu'une même chose en réalité. L'essence n'est pas distinguée des propriétés et des attributs; les propriétés, les attributs ou les perfections ne sont pas autre chose que l'essence.

L'essence divine, identique aux propriétés, aux attributs et aux perfections, n'est pas une simple puissance d'être; elle ne se fait pas, ne se développe pas; elle ne devient pas : *elle est*. Elle ne perd rien, ne gagne rien; elle ne connaît ni modalités, ni accidents, ni changements. L'essence divine est un acte pur, un acte immanent.

De cette notion de Dieu découlent, avec une évidence absolue, toutes les autres perfections divines, la simplicité, l'éternité, l'immensité.

D'abord nous en voyons naître la simplicité divine. En effet, si toutes les perfections divines n'en sont qu'une, si les propriétés et les attributs sont identiques à l'essence, si l'essence est tou-

jours en acte et l'acte toujours immanent; toute relation et toute distinction qui impliqueraient quelque imperfection ; toute division, toute multiplicité, tout changement, sont à jamais exclus de l'essence divine, et nous nous élevons à l'idée la plus haute et la plus parfaite de la simplicité.

L'éternité divine aussi devient facile à concevoir. La substance divine étant un acte immanent et immuable ne peut connaître ni passé, ni présent, ni futur; la mesure du temps est absolument inapplicable à l'infini; l'éternité seule est son mode de durée.

Enfin l'immensité divine est une conséquence de l'infinité et de la simplicité de l'être divin. Qu'y a-t-il hors de l'infini ? rien : l'infini remplit tout; et comme la simplicité de l'être divin ne permet pas de séparer l'action divine de la substance même, il est nécessaire de conclure que Dieu est substantiellement là où il agit. Or, comme il agit partout, puisqu'il crée tout et qu'il conserve tout, il est substantiellement présent partout. Telle est l'idée de l'immensité divine.

Nous sommes arrivés au terme de ces déductions; vous venez de voir toutes les perfections divines découler de la notion même de Dieu. Toutefois, nous avons médité l'essence divine seule et en elle-même, sans considérer sa vie ni son action. Le mystère de la Trinité nous révélera la vie divine; le dogme de la création nous fera connaître l'action de Dieu. Jusqu'à ce que nous

ayons traité de ces deux grands dogmes, la notion de Dieu ne sera pas complète, ne l'oubliez pas, Messieurs; et j'ose espérer que des points, qui peuvent rester obscurs dans vos esprits, s'éclairciront par l'ensemble de la doctrine. Il était absolument nécessaire de dégager d'abord la vraie notion de Dieu, sans reculer devant les formules abstraites, sans se laisser rebuter par les aspérités de la plus haute métaphysique. Il faut admettre la notion que je viens de vous présenter; ou bien il faut identifier Dieu avec le monde, et subir les grossières contradictions impliquées dans cette doctrine. Malgré ses difficultés, la notion de l'infinie perfection, telle que je viens de vous l'exposer, doit être acceptée, sous peine de voir s'évanouir le véritable infini, et avec lui toute la réalité de l'être.

Il est vrai que, lorsque nous voulons fixer les yeux de notre raison sur l'essence infinie, nous nous sentons pris comme d'un vertige; incapables de soutenir longtemps cette contemplation, nos pensées se troublent, les mots nous manquent; nous retombons bien vite dans nos conceptions bornées, dans nos idées finies. Telle est notre faiblesse; mais enfin, malgré ces défaillances, nous avons entrevu et pressenti cette grande existence; nous avons vu l'être dans toute sa pureté; la face de notre Dieu s'est un instant dévoilée à nos yeux étonnés; notre intelligence et notre cœur ont dit: *il est*, et dans ces paroles, nous avons prononcé

un bel hymne, et rendu à la majesté suprême la plus parfaite adoration dont nous soyons capables. Il est triste et glorieux à la fois de confesser notre impuissance. Ce sentiment n'était pas inconnu à Fénelon lorsqu'il s'écriait : « Il m'étonne et j'en suis ravi. Je succombe en le voyant, et c'est ma joie. Je bégaye, et c'est tant mieux de ce qu'il ne me reste plus aucune parole pour dire ni ce qu'il est, ni ce que je ne suis pas..... Quand je parle de lui, je trouve toutes mes expressions basses et impures. Je reviens à l'être, je m'envoie jusqu'à celui qui est, je ne suis plus en moi-même, ni moi-même; je passe en celui qui était, en celui qui est, je le vois, je me perds; je l'entends, mais je ne saurais me faire entendre : ce que je vois éteint toute curiosité; sans raisonner, je vois la vérité universelle : je vois et c'est ma vie; je vois ce qui est, et ne veux plus voir ce qui n'est pas. Quand sera-ce que je verrai ce qui est, pour n'avoir plus d'autre vue que cette vue fixe? Quand serai-je par ce regard simple et permanent uni à lui? Quand est-ce que tout moi-même sera réduit à cette seule parole immuable : Il est, il est, il est[1]? »

[1] Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu.*

DIXIÈME LEÇON.

HISTOIRE DU DOGME DE LA TRINITÉ.

L'intelligence aspire à une connaissance distincte de Dieu ; c'est par le dogme de la Trinité qu'elle y arrive. — Marche du rationalisme par rapport à ce dogme ; importance qu'il y attache aujourd'hui. — Histoire du dogme de la Trinité ; il ne faut pas chercher son origine dans les doctrines théologiques et philosophiques de l'ancien monde. — L'Inde ; idée générale de la civilisation indienne et de l'état actuel de nos connaissances à ce sujet. — Deux époques dans la religion hindoue, l'époque védique et l'époque héroïque. — Cosmogonie du Rig-Véda ; cosmogonie de Manou ; dogme fondamental de la religion hindoue à sa première époque. — Trimourti ; son origine ; sa signification. — La Grèce et Platon : à quelle époque on a commencé d'attribuer une trinité à Platon ; contradiction des divers interprètes ; Alcinoüs ; Numénius d'Apamée ; Plotin ; Proclus. — But de ces diverses théories de la Trinité. — Sentiment des Pères sur la trinité platonique. — La question doit être résolue d'après les écrits authentiques de Platon, vains efforts pour y trouver une trinité. — Conclusion générale de toutes ces recherches ; le dogme chrétien étant contradictoire aux théories antiques n'en peut être une transformation[1].

Lorsque l'intelligence éclairée par la lumière de la révélation cherche dans une profonde mé-

[1] Auteurs à consulter : 1° *Notice sur les Védas*, par Colebrooke ; 2° *Essais sur la Philosophie des Hindous*, par Colebrooke, traduit de l'anglais par M. Pauthier ; 3° *Mânava-Dharma-Sâstra*, traduit par M. Loiseleur-Deslongchamps ; 4° *Die Religions-System der Heidnischen Völker des Orients*, Stuhr, Berlin, 1836 ; 5° *Die philosophie im fortgang der Weltgeschichte*, Windischmann, Bonn, 1832. Sur Platon : 1° Petau, *de Trinitate*, t. II ; 2° *L'excellente Dissertation sur la Trinité platonique dans le commentaire du Timée*, par M. H. Martin.

ditation à s'élever à la pure notion de Dieu, elle voit successivement disparaître toutes les conditions de l'existence des êtres finis; elle voit, avec une évidence absolue, qu'aucune de ces manières d'être ne peut convenir à l'infini. L'infini se dégage de toutes les conditions de contingence, de multiplicité, de divisibilité, de succession; il se dégage de l'étendue et de la matière, de l'espace et du temps, du monde des corps et du monde des esprits. L'infini se retire en quelque sorte dans le sanctuaire inviolable de son unité absolue.

Arrivés à cette hauteur, nous voyons l'Être dans sa plénitude, et aussi dans sa parfaite simplicité : une seule et même perfection qui renferme tout; un seul et même acte qui épuise tout.

Élevée au-dessus d'elle-même et du monde, sortant d'elle-même et oubliant le monde, l'âme contemple l'Être dans toute sa pureté. Elle voit une lumière infinie, un océan de vie sans fond et sans rives. Tout y est : toute perfection, toute vérité, toute beauté, toute bonté, y sont; mais d'une manière incompréhensible et mystérieuse, c'est-à-dire infinie.

Il faut que l'esprit s'efforce de se tenir à cette vue simple, à cette affirmation absolue. Il faut y rester pour se dégager peu à peu de tous les fantômes de l'imagination, de toutes les notions, de toutes les idées finies de la raison. Il faut y rester; car c'est en persistant dans cette vue qu'on voit poindre, au sein de ces ténèbres divines, de cette

obscurité mystérieuse, un rayon lumineux qui nous laisse entrevoir les ineffables mystères de l'essence divine.

Quelque sublime que soit la vue simple, l'affirmation de l'existence et de l'infinité de Dieu, quoique cette vue soit la source de toute lumière, de toute espérance, et de tout bonheur, comme elle est nécessairement obscure et confuse, l'intelligence ne peut s'en contenter. Elle aspire à une connaissance plus distincte; que dis-je? elle ne met pas de bornes à ses désirs; elle voudrait connaître comme elle est connue, elle voudrait surprendre le secret de la vie divine. Noble curiosité et bien glorieuse à l'homme! là se révèle toute la sublimité de sa destinée.

Pour satisfaire cette aspiration, que la bonté divine excite elle-même dans nos âmes, il lui a plu de nous révéler le mystère de son essence. Dieu nous a révélé qu'il y a une trinité dans son unité. Le dogme de la Trinité, ce grand objet de la révélation chrétienne, cette base fondamentale du christianisme, est le complément nécessaire de l'idée de Dieu. L'homme était à jamais incapable d'aucun progrès réel dans la connaissance de l'unité absolue, si cette unité ne s'était pas manifestée dans la Trinité; et cette grande lumière n'éclaire pas seulement l'Être divin, elle étend ses rayons sur l'âme et sur le monde, pour en dévoiler les lois les plus profondes.

Nous arrivons ici, Messieurs, à un des objets

les plus importants de cet enseignement; j'ai de graves devoirs à remplir, et j'en sens tout le poids.

La première question qui se présente est celle de l'origine de ce dogme Nous nous trouvons ici, comme sur tous les autres points, entre deux assertions contradictoires; le christianisme assure que le dogme de la Trinité est d'origine divine; le rationalisme soutient au contraire que ce dogme n'est qu'une pure conception humaine. Il est curieux d'observer la marche du rationalisme moderne par rapport à ce mystère. Que pouvait être ce dogme pour la philosophie sensualiste du dernier siècle, et pour l'école encyclopédiste? Vous n'ignorez pas avec quelle coupable légèreté Voltaire s'est exprimé sur le plus saint et le plus profond des enseignements dogmatiques. Ses amis les plus modérés ne voyaient dans la Trinité qu'un assemblage d'idées incohérentes et de mots vides de sens. Les temps sont bien changés, Messieurs, le rationalisme tient aujourd'hui un langage bien différent. Ce dogme, que, dans sa langue sacrilége, Voltaire appelait une *bagatelle,* est devenu pour les disciples avoués du philosophe de Ferney la loi fondamentale de la vie, et l'explication universelle. Aussi, avec quel zèle ne s'est-on pas mis à l'œuvre, pour découvrir et constater cette loi; et les vingt dernières années nous ont gratifiés d'une demi-douzaine de trinités : nous avons la trinité hégélienne, la trinité saint-simonienne, deux ou trois

trinités progressistes, et une trinité éclectique.

Toutes ces théories ne sont, pour l'école rationaliste, que des conceptions humaines, des perceptions plus ou moins incomplètes de la loi de la vie. Et comme l'homme a eu toujours le sentiment de cette loi, on soutient que la notion de la Trinité se trouve dans toutes les religions antérieures au christianisme, ainsi que dans les systèmes philosophiques les plus célèbres; et que le dogme chrétien n'a été qu'une simple transformation de ces dogmes antiques. Développement naturel de la pensée humaine, la conception chrétienne elle-même ne serait qu'une forme passagère, qui un jour sera dépassée par le progrès des esprits; et déjà les théories de nos philosophes, et leurs nouvelles trinités, se présentent pour recueillir la succession du dogme chrétien.

Avant d'examiner ces spéculations modernes, il est nécessaire de poser d'une manière nette et précise le dogme chrétien; et pour arriver à ce but, il faut en étudier l'histoire et en exposer la théorie.

Trois questions principales domineront toutes nos recherches. Première question : le dogme chrétien de la Trinité est-il une pure transformation des théories théologiques et philosophiques de l'ancien monde? Deuxième question : quelle est la véritable origine, la nature, le développement historique de ce dogme? Troisième question enfin : ce dogme n'est-il qu'un assem-

blage de mots vides de sens ou une simple perception des lois de la vie et de la raison? ou bien, y trouvons-nous le complément divin et nécessaire de l'idée même de Dieu, la plus haute explication de la vie divine, la source de la vraie science de nous-mêmes et du monde? Lorsque ces diverses questions auront reçu une solution, il ne nous sera pas difficile de déterminer le véritable caractère des trinités rationalistes.

En posant ces questions, je viens de vous donner le plan de nos leçons sur la Trinité; vous voyez qu'il n'est que la mise en œuvre de notre méthode elle-même. Il est inutile sans doute de vous signaler l'importance des nouvelles études qui s'ouvrent aujourd'hui pour nous.

Dans cette leçon, nous allons nous occuper immédiatement de la première question : le dogme de la Trinité est-il une transformation des doctrines antiques du polythéisme? Pour la résoudre, il est nécessaire de connaître ces doctrines; lorsque nous les aurons étudiées, nous pourrons établir entre elles et le christianisme une comparaison qui nous donnera la solution du problème. Mais cette étude est vaste; pour l'abréger, et en même temps pour la rendre plus féconde, nous nous arrêterons seulement aux doctrines principales, et qui expliquent toutes les autres. En Orient, nous ne verrons donc aujourd'hui qu'un seul peuple; en Grèce, qu'un seul philosophe; mais les doctrines de ce peuple

nous donneront l'esprit de toutes les antiques traditions théologiques du polythéisme ; et les théories de ce philosophe nous feront connaître la plus haute spéculation de la philosophie humaine ; nous étudierons donc l'Inde et Platon.

Au seul nom de l'Inde et du peuple hindou, l'imagination se représente un des plus étonnants phénomènes que renferment les annales de l'humanité. Une antiquité qui remonte presque à l'époque diluvienne ; des livres postérieurs seulement de deux ou trois siècles à ceux de Moïse ; une doctrine qui renferme de hautes vérités, mêlées aux fables les plus absurdes et les plus monstrueuses ; la métaphysique la plus subtile à côté de la poésie la plus hardie ; des épopées aux proportions gigantesques ; un art qui taille et sculpte dans le roc des temples immenses ; à côté des monuments de la foi la plus aveugle et la plus superstitieuse, une philosophie qui connaît tous les systèmes et toutes les négations ; avec cette audace et ce déréglement de la pensée, l'immobilité la plus absolue dans les institutions sociales ; l'avilissement, la dégradation de l'homme consacrées et maintenues par la loi religieuse et politique ; tels sont les traits généraux que nous présente cette étrange civilisation.

Cependant on n'a pas craint de comparer les fables hindoues, caractérisées par les écarts d'une imagination délirante, et presque toujours

empreintes d'une profonde immoralité, aux plus saints, aux plus purs, aux plus profonds des mystères. Que dis-je ? l'engouement indianiste est allé jusqu'à donner à ces fables la préférence sur les dogmes chrétiens. Mais, quand on va au fond de toutes ces traditions, de toutes ces doctrines, on trouve qu'elles reposent sur une donnée dogmatique fausse et funeste; et, quand on sait que le vrai seul est beau, on n'est pas tenté de confondre l'exagération et l'enflure avec la grandeur; l'extravagance avec l'imagination, et une stérile abondance avec la vraie fécondité.

Ce qui favorise les méprises dans lesquelles on tombe sur le peuple hindou, c'est l'imperfection de nos connaissances relatives à ses monuments écrits et à son histoire. Il y a cinquante ans que nous n'avions sur l'Inde que les notions les plus vagues, les plus incomplètes. Notre initiation à l'indianisme ne date véritablement que des travaux de l'Académie de Calcutta. William Jones, Willford, Colebrooke ont ouvert à la science cette voie nouvelle.

Vous savez que les quatre Védas sont les livres sacrés de l'Inde. A côté des Védas, se place le code de Manou, qui nous représente la plus ancienne législation de l'Inde, et l'état primitif de cette civilisation. Les Pouranas contiennent les légendes mythologiques; enfin, il y a les deux grands poëmes épiques, le Mahabharata et le Ramayana. De tous ces monuments, qui, seuls

avec leurs appendices, formeraient une bibliothèque considérable, nous possédons une traduction du code de Manou, par M. Loiseleur-Deslongchamps; une analyse très-précieuse des Védas par Colebrooke; un travail du même auteur sur les systèmes philosophiques hindous; quelques extraits, quelques morceaux des Védas et surtout des Oupanichas, qui sont la partie dogmatique de ces livres; enfin quelques passages des Pouranas et des grandes épopées. Telles sont les sources, et tels sont les monuments d'après lesquels nous devons nous former une idée des doctrines hindoues. Les Allemands se sont livrés à cette étude avec un grand zèle; ils ont voulu coordonner toutes les parties de la doctrine hindoue, et interpréter ses symboles. Dans ces recherches, l'arbitraire s'est fait une large part; chaque critique a émis un système particulier. Celui qui résuma ces travaux, il y a quelques années, Creuzer, est déjà un peu vieilli; le véritable état de la science nous est aujourd'hui représenté par Stuhr.

D'après ce savant, il faut distinguer deux époques principales dans la religion des Hindous : l'époque védique ou primitive, et l'époque héroïque ou mythologique. Les Védas, dans leurs parties les plus antiques, et le code de Manou, sont les monuments de la première époque; les épopées et les Pouranas, ceux de la seconde.

Je n'ai pas à faire ici un résumé de toute la doctrine religieuse de l'Inde ; une seule question doit nous occuper : y a-t-il dans la religion hindoue une notion de la Trinité, et quelle est cette notion ?

Étudions d'abord l'époque primitive, l'époque védique. Voici la cosmogonie du Rig-Véda : « Alors il n'existait là ni être, ni non-être ; ni monde, ni ciel, ni quelque chose au-dessus de lui, rien, enveloppant ou enveloppé ; ni eau ; tout était profond et dangereux. La mort n'existait pas ; alors il n'y avait pas d'immortalité, ni distinction de jour et de nuit. Mais *celui-là, lui* respirait sans aspiration, sans souffle, seul avec *elle* dont il soutient la vie dans son sein. Autre que lui, rien n'existait qui depuis ait existé. Les ténèbres étaient là ; cet univers était indistinctible comme les fluides mêlés dans les eaux ; mais cette masse, qui était couverte d'une croûte, fut à la fin organisée par le pouvoir de la contemplation. Le premier désir fut formé dans son intelligence ; et il devint la semence productive originaire.... Cette semence productive devint autrefois providence ou âmes sensibles, et matière ou éléments ; elle, qui est soutenue par lui dans son sein, fut la partie inférieure ; et lui, qui observe, fut la partie supérieure. Qui connaît exactement, et qui pourra affirmer dans ce monde, d'où et comment cette création a eu lieu ? Les dieux sont postérieurs à

cette production du monde. Alors, qui peut savoir d'où elle procède, et d'où ce monde si varié est sorti; s'il se soutient lui-même ou non? Celui qui, dans le plus haut des cieux, est le gouverneur et l'ordonnateur de cet univers, doit le savoir certainement; mais, aucun être ne peut posséder cette connaissance[1]. »

Que voyons-nous dans cette cosmogonie? Un premier principe dans lequel se trouve une dualité primitive, *lui et elle*. Ce premier principe possède l'intelligence, de l'intelligence naît le désir, et du désir procède la semence créatrice, qui devient toutes choses.

Dans un autre récit, la création nous est présentée comme un vaste sacrifice, dans lequel la divinité s'immole elle-même pour donner naissance au monde. « Cette victime était liée avec des liens de chaque côté, et étendue par les efforts de cent un dieux, qui lièrent, façonnèrent et placèrent la chaîne et la trame. Le premier mâle étendit et enroula cette toile, et la déploya dans le monde et dans le ciel.... Quelle était la dimension de cette victime que tous les dieux sacrifièrent? quelle était sa forme? quel était le motif, la mesure, l'oblation et la prière? D'abord fut produit *Gayâtri*, accompagnée du feu; ensuite le soleil, *Savitri*, accompagné d'*Ouchnih;*

[1] *Notice sur les Védas*, par Colebrooke, traduite de l'anglais par M. Pauthier.

ensuite la lune splendide, avec *Anouchtubh* et avec les prières.... Tous les éléments, les sages et les hommes furent formés par ce sacrifice universel[1]. »

Dans cet extrait, la pensée est plus claire; la divinité y est représentée comme la substance universelle, qui devient successivement tous les éléments et tous les êtres; et, par une conséquence très-naturelle, tous ces éléments sont personnifiés et divinisés. Aussi, les divinités secondaires sont-elles très-nombreuses dans les Védas; elles égalent le nombre des phénomènes naturels. Les commentateurs les ont réduites à trois classes, représentées par le feu, l'air et le soleil, *Agni, Vâyou* et *Aditya;* et ces trois dieux ne font qu'une seule divinité, la grande Ame, *Mahân-atma.*

Si on s'en rapporte donc aux gloses jointes aux textes des Védas, il y aurait, dans ces livres sacrés, un ternaire de forces divines, le feu, l'air et le soleil; et ces trois divinités se confondraient dans une unité commune, le grand Tout, la substance universelle.

Ces conjectures sont confirmées par Colebrooke, qui conclut par ces paroles ses recherches sur les Védas : « La doctrine réelle de l'Écriture indienne est l'unité de la Divinité dans laquelle l'univers est compris; et le polythéisme

[1] *Notice sur les Védas,* par Colebrooke.

qu'elle présente offre les éléments, les étoiles, les planètes, comme des dieux. »

Postérieur aux Védas, le code de Manou se rattache cependant à la première époque de la religion indienne. Il serait trop long de citer ici la cosmogonie remarquable qui se trouve en tête de ce livre : je me contenterai d'une courte analyse.

Nous voyons d'abord un monde plongé dans l'obscurité, imperceptible, indiscernable. L'être qui est par lui-même, le seigneur, veut *faire émaner de sa substance* les diverses créatures. Il produit d'abord les eaux; dans les eaux il dépose un germe, l'œuf cosmique. Brahma lui-même y prend naissance. Après avoir habité en cet œuf une année de Brahma, le Seigneur, par la seule pensée, le sépare en deux parts, dont il forme le ciel et la terre. De l'âme suprême, il exprime le sentiment, et le moi; mais avant le sentiment et la conscience, il avait produit le grand principe intellectuel, les trois qualités, les cinq organes de l'intelligence, les cinq organes de l'action, et les rudiments des cinq éléments; enfin, avec ces principes et ces éléments il forma tous les êtres[1].

Nous retrouvons ici bien évidemment la doctrine du Rig-Véda, un principe suprême qui s'émane en des productions toujours décroissantes,

[1] *Mânava-Dharma-Sâstra* ou *Lois de Manou*, traduites par M. Loiseleur-Deslongchamps, liv. I, c. 1.

jusqu'à ce qu'il atteigne le dernier degré de l'être.

Dans le livre de Manou, comme dans les Védas, on voit aussi une mythologie composée de dieux, de demi-dieux, de génies, de géants, etc. Tous ces êtres sont des personnifications des attributs divins, et des éléments terrestres. On y reconnaît les créations fantastiques d'une imagination déréglée.

Tel est le dogme fondamental de la religion hindoue à sa première époque, d'après ses monuments sacrés. Au milieu de cet amas incohérent de vérités et de fables; au milieu de la divergence des interprétations qu'on a essayées, une chose est certaine, c'est que le fond de ce système est la doctrine de l'émanation. J'y vois donc la confusion de Dieu avec le monde. Le monde n'est pas tiré du néant par une puissance infinie, qui reste toujours au-dessus de ses produits et distincte de son œuvre; Brahma, faisant émaner le monde de sa propre substance, passe dans le monde, et dans tous les êtres. Il se perd dans cette multiplicité infinie, pour se retrouver ensuite et rentrer en lui-même par l'absorption finale de tout ce qui est émané de lui. Très-conséquemment à cette vue, la nature est divinisée et adorée dans toutes ses parties. « *Cet univers* est réellement Brahma; car il sort de lui, il se plonge dans lui, il se nourrit de lui : par conséquent, il faut le révérer et l'adorer[1]. »

[1] Colebrooke, *quatrième Essai, système Védanta.*

Comment apercevoir dans ce système la vraie notion de la Trinité? Je cherche en vain; je vois bien, il est vrai, une distinction entre *Brahm*, l'être latent, l'être caché dans ses ténèbres divines, et *Brahma*, l'être actif, et producteur du monde; je vois bien que *Brahma* devient créateur par l'intelligence et la pensée; mais cette distinction n'implique pas deux personnalités dans l'Être divin; ce sont deux aspects divers, deux états différents, et voilà tout. N'est-il pas évident aussi que ces innombrables émanations de l'essence divine rendent toute vraie trinité impossible? Il n'y a plus de trinité en Dieu; il n'y a qu'une multiplicité infinie. Et même, quand on admettrait des émanations plus parfaites les unes que les autres; quand on placerait à la tête de toutes les émanations secondaires ce ternaire de forces divines, que nous avons signalé, d'après les gloses, et d'où tout le reste dériverait, on n'aurait rien gagné; car, dès qu'on divise l'Être divin, dès qu'on fait partager l'essence divine par la multiplicité créée, on rend impossible toute vraie trinité[1].

La réduction des émanations principales à un

[1] Dans cet exposé nous avons admis, avec la généralité des interprètes, que le fond des doctrines védiques était un système unitaire. Mais peut-être pourrait-on soutenir avec autant de raison que le dualisme en était l'essence. En effet, pourquoi *lui* et *elle* dans la cosmogonie du Rig-Véda? pourquoi Brahma et Atma dans celle de Manou? Y aurait-il là quelque trace d'une matière éternelle et nécessaire?

ternaire primitif, qui déjà se montre, mais faiblement à l'époque védique, devient très-manifeste dans l'époque héroïque, et forme même un de ses caractères principaux.

Vous connaissez la trimourti indienne, composée de Brahma, de Vichnou et de Siva. L'introduction de cette trimourti est relativement moderne, puisque dans les Védas et le code de Manou, Vichnou et Siva sont à peine nommés; et jamais il n'y est fait aucune allusion à leurs cultes, qui devinrent plus tard dominants dans l'Inde. Je n'entrerai pas dans l'exposé des systèmes par lesquels on veut expliquer la formation de cette trimourti. On suppose que, pour apaiser les luttes et les rivalités des diverses sectes religieuses qui désolaient l'Inde, une pensée politique et philosophique, conforme d'ailleurs à l'esprit intime de la doctrine hindoue, réconcilia les trois cultes rivaux, en identifiant en une seule personne divine les trois principales divinités, Brahma, Vichnou et Siva. Une appréciation rapide de cette trimourti sera suffisante pour notre but.

La religion des temps héroïques de l'Inde, retracée dans les grandes épopées et dans les Pouranas, porte un caractère systématique et philosophique étranger à la première époque. On y reconnaît le travail d'une pensée déjà exercée; aussi tout s'éclaircit et devient facile à saisir.

Nous avons vu que Brahm, lorsqu'il crée, prend le nom de Brahma. Brahma est l'énergie créatrice, la première force, et, en même temps, la chose créée elle-même. Pour durer, cette création de Brahma demande une action conservatrice et protectrice; de là une seconde énergie, qui conserve et perpétue les formes produites par l'acte créateur. Cette seconde énergie est personnifiée dans *Vichnou*. Cependant tout naît pour mourir; la vie n'est qu'une suite de changements et de transformations. Il y a donc une troisième énergie qui détruit pour renouveler; il y a le terrible Siva, dieu de la mort et de la destruction. Chacune de ces trois énergies personnifiées et déifiées a auprès d'elle une compagne, une déesse, qui reproduit des qualités analogues à celles du dieu; et de leur union proviennent des générations infinies de dieux secondaires. On reste confondu devant la quantité de fables que l'imagination des Hindous a enfantées sur ces trois divinités et leur progéniture. Dans ces récits, ces divinités paraissent absolument distinctes entre elles, puisqu'elles se font des guerres cruelles, et cherchent à se détruire. Après avoir poursuivi longtemps le vieux Brahma, comme un être dégradé, comme un scélérat, les dieux plus nouveaux, Vichnou et Siva, sont même parvenus à le chasser de son trône; et son culte est presque entièrement aboli dans l'Inde. Du reste, ces trois divinités paraissent toujours subordon-

nées au dieu suprême, et sous sa dépendance absolue. Toutefois, dans le Bagavatta, la pensée philosophique, pour arriver à l'unité, a voulu effacer cette subordination et cette dépendance, en présentant les trois personnes de la trimourti comme trois aspects d'une même divinité identifiée avec le monde[1].

Est-il nécessaire d'établir un parallèle entre cette trimourti et la Trinité chrétienne? N'est-il pas évident que cette trimourti inférieure au Dieu suprême; cette trimourti, simple personnification des trois attributs de production, de conservation et de destruction, rapportés à la cause suprême confondue avec le monde et la vie universelle, n'a aucun rapport avec la Trinité véritable? M'arrêter à prouver l'évidence, ce serait perdre le temps. Aussi, qu'est-il sorti de cette théologie hindoue? le panthéisme le plus absolu qui jamais ait paru, le panthéisme védantiste; et ce panthéisme est la doctrine orthodoxe de l'Inde.

Ainsi, cette assertion répétée avec tant d'assurance, que le dogme du Verbe et de la Trinité est l'essence de la religion des Hindous, part nécessairement de l'ignorance, de la légèreté, ou d'un esprit de système poussé jusqu'à l'aveuglement. Je ne veux pas nier, sans doute, que des

[1] Sur la *Trimourti*, voyez Creuzer, *Religions de l'Antiquité*, t. I, liv. I.

yeux exercés ne puissent découvrir çà et là, dans les traditions indiennes, quelques traces de vérités plus hautes, quelques rapports avec des mystères plus saints. Mais ce n'est pas ce qui domine, ce n'est pas ce qui constitue l'esprit intime des doctrines hindoues. Ces restes sont là comme des idées étrangères, qui ne se lient pas, ne se marient pas avec le système prédominant, et ne peuvent se fondre avec lui ; et, semblables à ces débris de colonne rongés par le temps, et devenus des masses informes, ils seraient tout à fait méconnaissables, si on n'empruntait pas ailleurs la lumière qui peut les faire reconnaître.

Si le temps nous le permettait, nous pourrions faire sur l'Égypte, la Perse, la Grèce antique, le même travail que sur l'Inde. Nous retrouverions partout un thème diversement modifié, mais le même quant au fond; et par conséquent notre conclusion ne pourrait être différente.

Puisque la théologie antique ne nous fournit aucune vraie notion de la Trinité, adressons-nous à la philosophie, qui sera peut-être plus heureuse; étudions-la dans son plus illustre représentant, dans Platon.

Vous n'ignorez pas, Messieurs, que Platon a reproduit les doctrines d'Orphée et de Pythagore; et que nous trouvons dans ses écrits la philosophie théologique la plus élevée de l'antiquité. Y a-t-il une trinité dans Platon? D'abord il est

nécessaire de fixer l'époque où on a commencé de lui attribuer cette doctrine. Croyez-vous que ce soit du vivant de ce philosophe, ou dans les temps peu postérieurs? non : c'est après la diffusion du christianisme et du dogme de la Trinité dans le monde, au second siècle de l'ère chrétienne, cinq cents ans environ après Platon, que les philosophes syncrétistes ont voulu trouver dans ce philosophe une trinité. Toutefois chaque commentateur a interprété Platon d'une manière différente, et nous avons autant de trinités platoniques que d'interprètes de Platon.

Ainsi, au second siècle, Alcinoüs voit dans Platon une sorte de trinité, dont les trois personnes sont : 1° l'intelligence suprême, cause du monde; 2° l'intelligence de l'âme, ordonnatrice du monde; 3° l'âme du monde elle-même. Mais Alcinoüs considère-t-il ces trois personnes comme un seul Dieu? C'est ce qui est fort douteux.

Au commencement du IIIe siècle, Numénius d'Apamée distinguait trois personnes divines : 1° le père du monde, c'est-à-dire le premier principe, l'unité, le souverain bien; 2° l'auteur du monde; 3° enfin le monde lui-même. Mais, selon Proclus, Numénius considérait ces trois personnes comme trois dieux.

Vers la même époque, Plotin proposa une trinité nouvelle, qui se composait : 1° de l'unité absolue; 2° de l'intelligence supérieure au monde;

3° de l'âme universelle du monde. Ce philosophe subdivisait ensuite les deux seconds principes de sa trinité intelligible en diverses émanations. Y aurait-il dans la théorie de Plotin des vues qui paraîtraient se rapprocher davantage de la doctrine chrétienne, on ne pourrait rien en conclure en faveur de Platon, car Plotin fut disciple d'Ammonius Saccas, apostat du christianisme. Il serait donc naturel de considérer les théories élevées de Plotin comme un emprunt fait au christianisme. Toutefois, le système de l'émanation, enseigné par ce philosophe, met un intervalle immense entre sa doctrine et la doctrine chrétienne.

Proclus modifia encore la théorie de Plotin, et introduisit dans sa trinité de nouvelles divisions et subdivisions, qu'il serait beaucoup trop long d'énumérer.

Toutes ces théories contradictoires étaient dans Platon, selon les néoplatoniciens; et ils cherchaient à les justifier par les écrits du maître. Alors on torturait les textes, on faisait dire au philosophe d'Athènes ce qu'il ne dit pas. Ainsi, chaque attribut et chaque opération du Dieu suprême, indiqués dans les écrits de Platon, étaient personnifiés par ses nouveaux disciples, et donnaient une hypostase divine ou du moins une subdivision d'hypostase.

Quel pouvait être le but de tant d'efforts? Les néoplatoniciens disputaient le monde au christia-

nisme ; et, ne pouvant se dissimuler entièrement la supériorité de la théologie chrétienne, ils voulaient opposer une trinité platonique à la Trinité des divines révélations.

Il est vrai que les philosophes païens ne furent pas les seuls, à cette époque, qui signalèrent une trinité dans Platon. Dans une intention bien différente, les Pères de l'Église s'appliquaient à montrer certains rapports entre les théories platoniciennes et la doctrine chrétienne. Saint Justin et saint Augustin trouvaient dans Platon des traces des deux premières personnes, du Père et du Verbe ; et Théodoret, adoptant les interprétations néoplatoniciennes, ne faisait pas difficulté d'y reconnaître une ébauche de la troisième personne elle-même. Mais les Pères, à l'unanimité, ne voyaient dans la philosophie platonique qu'un faible écoulement de la vérité, manifestée pleinement par le christianisme.

Si, après avoir jeté un coup d'œil sur ces interprétations si diverses et si opposées entre elles, nous retournons à Platon et à ses écrits authentiques, il me paraît évident qu'on ne peut lui attribuer aucune vraie connaissance de la Trinité. Sans entrer dans aucune discussion de textes, quelques simples remarques, et qui porteront sur l'ensemble de la doctrine, et non pas sur des passages isolés, dont le sens est toujours plus ou moins arbitraire, me paraissent suffisantes.

Dans le système de Platon, il y a deux points absolument certains ; et un troisième très-probable. Les deux points certains sont : la nécessité de la matière incréée, et l'infériorité de l'âme du monde au Dieu suprême ; pour se convaincre de ces deux points incontestés, il suffit de jeter un coup d'œil sur *le Timée*. La chose très-probable, est l'existence absolue, indépendante, séparée des idées, qui servent de modèle à Dieu pour organiser le monde. Avec ces trois principes, toute vraie Trinité, et même toute vraie notion du Verbe sont impossibles.

D'abord, le principe de l'éternité de la matière introduit dans les doctrines de Platon un véritable dualisme incompatible avec la Trinité. Ensuite, si les idées sont distinctes de Dieu, la raison divine n'ayant plus son objet en elle-même, n'est plus la raison parfaite et infinie : elle ne peut être le λόγος véritablement divin.

Mais, à la faveur d'une supposition gratuite, et contredite par des textes nombreux, admettrait-on que Platon a placé les idées dans la raison divine, on ne prouverait jamais qu'il ait distingué cette raison divine de la Divinité elle-même ; on ne prouverait jamais qu'il en ait fait une hypostase, une personne. L'unique texte sur lequel on s'appuie est tiré d'une lettre non authentique de Platon, et d'ailleurs tout à fait

énigmatique. Enfin, et je vais bien loin dans cette supposition, car l'impossibilité du contraire est démontrée, aurait-on établi que Platon a reconnu la personnalité du Verbe, son verbe ne serait jamais que le modèle idéal du monde, son verbe ne représenterait que le monde, et ne se détacherait pas de la chose créée. Ce verbe platonique ne serait pas celui que le christianisme adore.

D'ailleurs pour attribuer la Trinité à Platon, il ne suffirait pas de constater dans ses doctrines une certaine notion de la seconde personne, il faudrait aussi y trouver la troisième. Or, ceci est impossible. S'il est dans Platon un point de doctrine clair, c'est la création de l'âme du monde par le Dieu suprême, qui reste toujours supérieur à cet agent secondaire et subordonné; et là où l'égalité manque, il n'y a pas de trinité.

Telle est la conclusion inévitable de toute critique impartiale des écrits authentiques de Platon; de toute critique qui ne veut pas se perdre dans les abstractions et les rêveries néoplatoniciennes.

Nous venons d'examiner les sources assignées au dogme chrétien par le rationalisme. Il ne faut que la plus légère notion de la Trinité chrétienne pour apprécier l'immense intervalle qui la sépare de tous les systèmes exposés.

En effet, le dogme chrétien est la négation la

plus expresse et la plus formelle de tous ces systèmes, qu'il aurait reproduits, selon le rationalisme. Pour qu'il y eût évolution, transformation, il faudrait qu'il y eût identité. Eh bien! au lieu de l'identité, il y a opposition, négation, contradiction la plus absolue. Le christianisme a nié de la manière la plus expresse, et rejeté comme des erreurs monstrueuses, comme la source de tous les égarements humains, et l'émanation et le dualisme, bases des conceptions que je viens de vous présenter. Par le dogme de la Trinité, il a placé la Divinité hors de tout contact, de tout mélange avec le fini, le créé. L'unité divine étant participée par trois personnes consubstantielles et égales, le Verbe est essentiellement la connaissance que Dieu a de lui-même; l'Esprit-Saint est l'amour qui lie le Père avec le Fils, le Fils avec le Père. Aucune trace du créé ne se trouve dans ce premier moment, dans cet impénétrable sanctuaire de l'essence divine.

Combien donc sont fausses les bases des livres que l'on écrit aujourd'hui sur le génie des religions, sur l'histoire des religions! On y suppose que l'idée religieuse est essentiellement la même dans tous les systèmes religieux, qui ne seraient que ses transformations successives. Sans doute il existe partout des traces de la vérité; les religions les plus égarées en ont conservé des empreintes reconnaissables. Mais pour affirmer

l'unité et l'identité de l'idée religieuse chez tous les peuples, il faut effacer tous les monuments de l'antiquité, et méconnaître toutes les notions d'une vraie et bonne science.

ONZIÈME LEÇON.

ORIGINE DU DOGME DE LA TRINITÉ.

Résumé de la leçon précédente. — L'origine du dogme de la Trinité est dans la révélation et les écritures divines. — Preuves : le baptême et sa formule ; les enseignements du divin maître ; les témoignages des apôtres. — Doctrine de l'Ancien Testament sur la Trinité ; pourquoi cette doctrine y est présentée d'une manière obscure. — Communication des doctrines hébraïques aux autres peuples. — Preuves de la perpétuité et de l'immutabilité du dogme de la Trinité dans le christianisme[1].

La vraie notion de la Trinité n'était pas dans l'ancien monde. La théologie des anciens peuples, à l'exception d'un seul, était basée sur le système de l'émanation ; et ce système, introduisant dans l'essence divine une multiplicité infinie, rendait impossible toute vraie trinité.

La philosophie de Platon, la plus parfaite des doctrines antiques, bien loin de nous offrir la notion de la Trinité, ne renferme pas même celle du Verbe. On ne prouvera jamais que Platon ait distingué le Verbe de l'intelligence divine elle-même, qu'il en ait fait une personnalité distincte, et l'ait conçu autrement que comme le modèle idéal du monde.

[1] Auteurs à consulter : 1° Thomassin, *de Sanctissima Trinitate*, t. III ; 2° Petau, *de Trinitate*, t. II ; 3° Mœlher, *Vie de saint Athanase*, liv. I, où la doctrine des Pères antérieurs au concile de Nicée, touchant le dogme de la Trinité, se trouve excellemment discutée ; 4° les Pères, surtout saint Athanase, saint Hilaire et saint Augustin.

De ces faits établis dans la dernière leçon, nous avons conclu qu'il ne faut pas chercher l'origine du dogme chrétien de la Trinité, ni dans les anciennes traditions orientales, qui vinrent toutes se résumer en Égypte, ni dans les théories philosophiques de la Grèce, qui avaient emprunté plusieurs doctrines à ces traditions. Par cette conclusion, la base de toutes les explications rationalistes des origines du christianisme se trouve renversée. Je ne saurais trop appeler votre attention sur ce point important.

Le moment est venu d'assigner la véritable origine du dogme chrétien de la Trinité. Je dois d'abord vous prévenir que cette leçon sera toute critique, et appuyée sur des textes. Il en résultera pour son agrément un inconvénient que je prévois. Mais, Messieurs, il y a entre nous un autre lien que celui de l'agrément que peuvent offrir ces leçons, un lien bien plus fort, votre amour pour la vérité. Vous venez chercher ici la vérité religieuse; ou du moins vous me demandez une discussion grave et sérieuse qui puisse vous aider à la trouver. Cet amour de la vérité doit nous porter à surmonter l'aridité de certaines matières; et, lorsqu'il s'agit surtout de questions aussi importantes que celle qui doit nous occuper aujourd'hui, aucune difficulté de ce genre ne doit nous arrêter.

On dit que le dogme de la Trinité est le produit de l'élaboration successive des siècles;

notre devoir est de montrer sa véritable origine dans les Écritures. Mais, avant d'exposer aucun texte, il est un fait que je dois signaler. Ce fait, qui dure depuis dix-huit siècles, un jour fut dans le monde une grande nouveauté. Ce fait est l'initiation chrétienne, le baptême et sa formule. Ce serait perdre le temps que de s'attacher à prouver que le baptême est aussi ancien que le christianisme; qu'il en a toujours été l'entrée, et qu'il fut, dans sa formule et dans son esprit, une institution tout à fait nouvelle. Ces assertions reposent sur tous les monuments historiques; et jamais personne ne les a sérieusement contestées. C'est l'initiation chrétienne, c'est la formule du baptême qui vont nous conduire à la véritable origine du dogme de la Trinité.

L'Homme-Dieu, en quittant la terre, ordonne à ses apôtres d'aller enseigner toutes les nations, et de les baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *Euntes docete omnes gentes, baptisantes eos, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*[1]. Ces paroles sont devenues la formule même du baptême.

Pour en comprendre la portée, il suffit de réfléchir un instant sur la nature du baptême chrétien.

Dans l'institution chrétienne, le baptême est la création même de l'homme nouveau, du monde

[1] Math. XXVIII, 19.

nouveau que Jésus-Christ veut former; le baptême est un acte créateur qui renouvelle l'esprit et le cœur de l'homme affranchi de l'ancienne servitude. Mais tout acte créateur est un acte essentiellement divin; le baptême ne peut donc être conféré qu'au nom et par l'autorité du Dieu tout-puissant et créateur. Cependant, il est conféré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit; il est donc nécessaire que ces trois personnes existent dans l'unité divine, et que cette unité soit une trinité. Le dogme de la Trinité est donc contenu dans la première, dans la plus ancienne, la plus essentielle institution du christianisme.

Mais la formule du baptême n'est qu'un résumé de la doctrine de l'Homme-Dieu; elle suppose nécessairement d'autres enseignements, des enseignements antérieurs qui l'expliquent et la complètent. Je vais vous donner un aperçu rapide de ces divers enseignements, afin de bien établir l'origine que nous cherchons.

D'abord, écoutons Jésus-Christ lui-même parlant de sa propre personne, et se manifestant à Nicodème.

« Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle[1]. »

Ce fils unique, qui est en même temps le fils de l'homme, est descendu du ciel, et cependant

[1] Joan., III, 16.

il n'a pas quitté le ciel. « Personne n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le fils de l'homme, qui est au ciel[1]. »

Ce Fils unique est sorti du Père, et il est venu dans le monde. « Je suis sorti de Dieu, je suis sorti de mon Père, et je suis venu dans le monde[2]. »

Le Père dont il est sorti est un avec lui. « Moi et mon Père nous sommes *un*[3]. »

Le Père est en lui, et il est dans le Père. « Croyez que le Père est en moi et moi en lui[4]. »

Après des témoignages aussi formels sur sa divinité, devons-nous nous étonner de l'entendre dire : « Je suis la voie, la vérité, la vie[5]. » Mais ce qui suit est plus exprès encore; un de ses disciples lui demandant à voir son père, il répond : « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et vous ne me connaissez pas encore? Philippe, celui qui me voit, voit aussi mon père. Comment dis-tu, montrez-nous votre père? Ne croyez-vous pas que je suis en mon Père, et que mon Père est en moi? Ce que je vous dis, je ne le dis pas de moi-même; mais mon Père, qui demeure en moi, fait les œuvres que je fais[6] ».

[1] Joan., III, 13.
[2] Joan., XVI, 27, 28.
[3] Joan., X, 30.
[4] Joan., X, 38.
[5] Joan., XIV, 6.
[6] Joan., XIV, 9.

D'après ces passages, et beaucoup d'autres que je pourrais citer, il est évident que Jésus-Christ, tout en se distinguant du Père, en tant que personne, s'attribue avec lui une identité parfaite de substance et de nature. Sans cette distinction et cette identité, les paroles que nous venons d'entendre n'auraient pas de sens. Aussi, dans toutes les occasions, Jésus-Christ exige-t-il la foi en lui comme au fils de Dieu, et reçoit-il l'adoration qui n'est due qu'à Dieu.

Après avoir entendu le maître, écoutons les disciples.

« Au commencement était le Verbe, nous dit saint Jean, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était dès le commencement en Dieu, et toutes choses ont été faites par lui[1]. » Voilà donc un Verbe coéternel à Dieu, créateur du monde, distinct de Dieu, et cependant un avec lui. Ailleurs, le même apôtre appelle Jésus-Christ, le Verbe de vie, et la vie manifestée ; le vrai Dieu et la vie éternelle[2].

L'apôtre saint Paul donne à Jésus-Christ les noms de grand Dieu[3], de Dieu sauveur[4] ; il nous le présente comme celui par lequel le temps a été fait ; celui qui est la splendeur de la gloire et

[1] Joan., I, 1, 2, 3.
[2] Joan., Ep. I, 1, 2, 20.
[3] Tit. II, 13.
[4] *Ib.*, 3, 4, et *alibi passim*.

l'image de la substance de Dieu; celui qui soutient le monde par sa parole[1].

Tous les écrivains sacrés tiennent un langage équivalent; et les quatre évangélistes nous apprennent que Jésus-Christ n'a été mis à mort que parce qu'il s'était dit fils de Dieu *se faisant égal à Dieu*, comme le remarque saint Jean[2]. Ces nouveaux témoignages confirment la conclusion que nous avons tirée du témoignage de Jésus-Christ lui-même. L'Évangile nous manifeste donc un Verbe en Dieu, une parole éternelle et substantielle qui exprime tout ce que Dieu est, un Fils, image parfaite du Père, une seconde personne subsistante et agissante dans l'unité divine.

Les Écritures divines nous révèlent encore une troisième personne, à qui le nom de Dieu, les perfections divines, l'action divine, l'origine divine, l'honneur et le culte divins sont attribués.

Il y a un Esprit-Saint, qui, en mille endroits de l'Écriture, est appelé l'Esprit de Dieu. Cet Esprit pénètre toutes les profondeurs de Dieu[3], et enseigne toute vérité[4]. Il est la source des grâces[5]. Il procède du Père, et il reçoit du Fils[6]; comme

[1] Heb. 1, 2 et *seqq*.
[2] Joan., v, 18.
[3] 1 Cor., II, 10.
[4] Joan., XVI, 13.
[5] 1 Cor., XII, 4.
[6] Joan., XVI, 14.

le Père, le Fils l'envoie; il est autre que le Père, il est autre que le Fils, *alius Paracletus*[1].

Il est des textes où les trois personnes se trouvent réunies et mises en rapport; pesez ces paroles : « Lorsque le consolateur sera venu, cet Esprit de vérité, qui procède du Père, et que je vous enverrai de la part de mon Père, il rendra témoignage de moi.... Et je prierai mon Père, et il vous donnera un autre consolateur, l'Esprit de vérité[2]. » Évidemment, il y a dans ces paroles trois personnes parfaitement distinguées entre elles, et cependant unies.

Maintenant, si vous rapprochez de tous ces textes la formule du baptême, qui les complète et les résume, rien ne vous paraîtra plus manifeste que l'enseignement du Nouveau Testament sur l'unité et la trinité divines.

Trois personnes distinguées entre elles, ayant une action qui leur est propre, véritablement subsistantes en elles-mêmes, nous sont donc révélées par les divines Écritures. Mais, d'un autre côté, comme l'unité divine est le fondement de toute la doctrine biblique, il est nécessaire que ces trois personnes subsistent dans une seule nature, dans une seule substance divine; et qu'ainsi il y ait entre elles une parfaite égalité.

Telle est la doctrine des Écritures inspirées,

[1] Joan., xiv, 16, 26
[2] Joan., xv, 26, xiv, 16, 17

tel est le langage de la révélation. Là se trouve la véritable origine du dogme de la Trinité. Sans doute, vous ne lisez pas dans l'Écriture les formules employées plus tard pour exprimer le plus sublime des mystères. Il n'y est pas question de nature, de substance, d'hypostases, de personnes, de consubstantialité. Nous verrons dans une prochaine leçon l'origine, la nécessité, la légitimité de ce langage consacré par l'Église. Mais si les mots ne sont pas dans l'Écriture, les dogmes y sont. La révélation les manifeste, les énonce avec autorité; elle fait mieux encore, elle nous montre les trois personnes divines vivantes et agissantes. Mais elle n'explique rien; son but est plutôt de former la foi que de satisfaire la raison. Il ne sera pourtant point interdit à la raison de chercher à concevoir le mystère proposé à son adhésion; et plus tard, nous nous appliquerons à cette haute méditation.

Ainsi, pendant que les nations les plus policées se livraient sans mesure et sans frein aux aberrations du polythéisme; avant la naissance de ce grand mouvement d'esprit, qui devait marier et fondre ensemble le génie hellénique et le génie oriental; lorsque les sanctuaires de l'Orient étaient encore fermés, et tandis que la philosophie grecque se mourait au sein de ses écoles désertes; dans un coin obscur de la terre et au milieu d'un peuple extraordinaire, gardien fidèle et jaloux du dogme fondamental de l'u-

nité divine, une vérité nouvelle se levait sur le monde des intelligences. L'unité divine rayonnait dans la Trinité; la vie divine se manifestait. La Sagesse divine parlait à la terre pour dissiper les ténèbres de l'erreur religieuse qui couvraient sa surface. L'Amour divin, sous une nouvelle et plus puissante incubation, réchauffait ce globe attiédi, et préparait à l'humanité des destinées nouvelles et plus parfaites.

Rappelez-vous, Messieurs, l'Inde et la Grèce; ouvrez les écritures sacrées des divers peuples; lisez les écrits des philosophes; où trouverez-vous ailleurs une révélation plus simple et plus majestueuse à la fois du plus sublime des mystères, une révélation plus profonde et, en même temps, plus nette et plus précise?

Le dogme dont nous venons de constater l'origine n'avait-il aucune racine dans le passé? était-il une révélation absolument nouvelle? ou bien ne fut-il que le développement d'un germe préexistant? Je réponds qu'il en existait un germe, et qu'il se trouvait déposé dans les révélations antérieures. En effet, l'Ancien Testament nous offre les premiers linéaments de ce dogme. Pour les reconnaître nous avions sans doute besoin de la lumière qui sort de la loi nouvelle; mais avec ce secours ils deviennent manifestes.

Tous les Pères ont enseigné que le dogme de la Trinité avait été révélé d'une manière obscure et imparfaite dans l'ancienne loi. Il est de mon

devoir de vous donner un aperçu des preuves qui établissent cette vérité très-importante pour l'explication des anciennes traditions des peuples, et pour aider à retrouver en elles les traces de la religion primitive donnée au monde.

Plusieurs illustres Pères, et entre autres saint Hilaire et saint Éphrem, ont vu la distinction du Père et du Verbe dans la cosmogonie de Moïse. Au sixième verset de la *Genèse*, il est écrit : Dieu *dit* : que le firmament soit fait au milieu des eaux, et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux, et Dieu *fit* le firmament, et sépara les eaux. Plus loin encore Dieu *dit* : que des corps de lumière soient faits dans le firmament du ciel.... et Dieu *fit* deux grands corps lumineux.

Il y a là une succession infiniment remarquable; il y a là un Dieu qui pense et qui parle; il y a là un Dieu qui agit, qui crée. Le premier, dit saint Hilaire, est celui de qui tout provient, *ex quo omnia,* le second, celui par qui tout a été fait, *per quem omnia facta sunt.*

Mais c'est surtout dans la création de l'homme que se manifeste la pluralité des personnes divines. « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Ces paroles nous font entendre comme une conversation divine, nous introduisent dans un conseil divin ; Dieu parle à un autre lui-même ; et c'est au moment de créer l'image vivante de sa Trinité. On ne peut nier que ce rapport ne soit frappant.

Il serait trop long d'énumérer les divers textes de la Genèse et des autres livres saints où Dieu parle au pluriel, et où les Pères ont vu des indices de la pluralité des personnes divines[1]. Mais je dois vous rappeler le chapitre huitième des Proverbes, où Salomon nous présente sous des traits magnifiques la Sagesse divine. « Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies; avant ses œuvres, j'étais. J'ai été ordonnée, dès l'éternité, dès le commencement, et avant que la terre fût; les abîmes n'étaient pas, et j'étais engendrée; les sources étaient sans eaux, les montagnes n'étaient pas encore affermies; j'étais engendrée avant les collines. Le Seigneur n'avait pas fait encore la terre, et les fleuves, et les montagnes. Lorsqu'il étendait les cieux, j'étais là; lorsqu'il entourait l'abîme d'une digue; lorsqu'il suspendait les nuées; lorsqu'il fermait les sources de l'abîme; lorsqu'il donnait à la mer des limites que les eaux ne dépasseront pas; lorsqu'il posait les fondements de la terre; alors j'étais auprès de lui, nourrie par lui; j'étais tous les jours ses délices, me jouant sans cesse devant lui, me jouant dans l'univers, et mes délices sont d'être avec les enfants des hommes. »

Ne vous semble-t-il pas évident que ces magnifiques paroles nous révèlent une Sagesse en

[1] V. Petau, *de Trinitate*, lib. II, c. VII; Thomassin, *de S. Trinit.*, c. XXXIII.

Dieu, distincte de Dieu, personnelle, coéternelle à Dieu, créatrice et ordonnatrice du monde; une Sagesse enfin qui se proportionne à l'homme pour devenir sa lumière?

La connaissance de cette Sagesse ne date pas de Salomon; elle est insinuée dans le Deutéronome, et expressément mentionnée dans le livre de Job : « Où trouver la Sagesse? où est le séjour de l'intelligence?.... L'homme ignore son prix; elle n'habite pas la terre des vivants. L'abîme dit : Elle n'est pas en moi; et la mer : Je ne la connais pas. On ne l'achète pas au poids de l'or; on ne l'obtient pas pour l'argent le plus pur.... D'où vient donc la Sagesse? où est le séjour de l'intelligence? Elle est cachée aux yeux des mortels, elle est inconnue aux oiseaux de l'air. L'enfer et la mort ont dit : Nous en avons ouï parler. Dieu connaît ses voies, et seul il sait où elle habite, lui qui voit jusqu'aux extrémités de la terre, qui contemple tout ce qui est sous les cieux. Quand il pesait les forces des vents, et qu'il mesurait les eaux de l'abîme, quand il donnait des lois à la pluie, et qu'il marquait leur route à la foudre et aux tempêtes; alors il vit la Sagesse; alors il la manifesta; il la renfermait en lui, et il en sondait les profondeurs[1]. »

La tradition de la personnalité de la Sagesse divine ne s'est jamais perdue chez les juifs; nous

[1] Job, XXVIII, 12 et *seqq*.

la retrouvons dans les livres de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, et dans ceux des Prophètes; mais je ne puis rapporter ici tous les textes où il en est fait mention.

Les Pères de l'Église ont vu dans cette Sagesse engendrée, éternelle et créatrice le Verbe divin, le fils de Dieu, la deuxième personne de la Trinité. Écoutons saint Augustin et saint Grégoire le Grand, qui résument tous les autres. « Oui, dit le grand évêque d'Hippone, dans sa lettre à Deogratias, Salomon a affirmé que Dieu a un fils; car dans ses livres, la Sagesse parlant elle-même dit : Dieu m'a engendrée avant les collines; et Jésus-Christ n'est-il pas la sagesse même de Dieu[1] ? » Saint Grégoire le Grand est aussi explicite : « Les anciens patriarches ont tous connu l'unité de la Trinité, dit-il, mais ils ne l'ont pas enseignée manifestement[2]. »

Pourquoi ce grand dogme du Verbe et de la Trinité était-il obscurément et imparfaitement enseigné dans la loi ancienne? Nous pouvons entrevoir une des raisons de cette économie. Lorsque Moïse sépara son peuple de tous les autres peuples, et lui donna une loi religieuse, politique et civile, qui avait pour but d'élever entre lui et les autres nations d'infranchissables barrières, une erreur immense entraînait l'hu-

[1] *Épist.*, 49, t. II.
[2] S. Grégoire le Grand, *Hom.* 16, *in Ezech.*, t. II.

manité tout entière. Cette déplorable erreur consistait à confondre Dieu avec le monde, la créature avec le créateur. La nature divine étant divisée et répandue en tous les êtres, il s'introduisait une pluralité indéfinie de dieux. Séduits par l'exemple général, les juifs n'étaient que trop enclins à ce polythéisme funeste. Cependant il fallait conserver à tout prix le dogme de l'unité divine, puisqu'en lui reposaient l'espérance du salut et le germe de l'avenir. Cette unité devait donc prédominer; et Israël avait la mission d'en porter bien haut l'étendard comme une protestation contre l'erreur générale. Malgré cette nécessité des temps, il était cependant convenable que les livres sacrés et la tradition orale perpétuassent, sous des expressions vagues et obscures, le dogme de la Trinité.

Quoique Dieu eût séparé le peuple élu de tous les autres peuples, il entrait dans ses desseins qu'il eût avec eux des communications qui pouvaient leur servir de moyen pour retrouver les traces des vérités primitives, oubliées parmi eux. Nous voyons sous le règne de Salomon un exemple très-curieux de ces communications: au troisième livre des Rois, il est raconté que la sagesse de Salomon était très-supérieure à la sagesse des Orientaux et des Égyptiens. On nomme ensuite les hommes sur lesquels l'emportait Salomon; ce sont Éthan, Hesman, Chalcol et Dorda. On dit que Salomon était célèbre chez tous les

peuples voisins; et que les peuples et les rois lui envoyaient des députations, pour recevoir des instructions de sa bouche. Les communications doctrinales de Salomon avec l'Égypte sont certaines; mais quels peuples faut-il entendre par ces Orientaux, qui reçurent aussi ses enseignements? Il ne peut être question que des Assyriens, des Babyloniens et des populations qui s'étendaient vers l'Inde et la Chine. D'un autre côté, il est certain que les Phéniciens, alliés de Salomon, fondèrent une colonie sur les bords de la mer Rouge, peut-être vers le golfe Persique[1].

Voilà des relations certaines des juifs avec les plus anciens peuples du monde. Avant ces communications, il pouvait y en avoir eu d'autres; les livres de Job sont aussi anciens que ceux de Moïse, et Job appartenait à la famille arabe.

J'insiste sur ce point, pour vous montrer la possibilité de faire dériver des révélations patriarcale et mosaïque les traces du Verbe et de la Trinité qui se trouvent dans les anciennes traditions orientales. Les Pères ont pensé que les sages de l'antiquité et Platon tenaient des Hébreux les vérités répandues dans leurs écrits. On croit avoir réfuté

[1] On lira avec fruit l'excellente dissertation de Thomassin, dans son traité *de la Trinité*, ch. XXIII, § 4, 5, 6, 7. Si les critiques, qui traitent avec tant de mépris l'opinion des Pères sur les communications qui ont eu lieu entre les Hébreux et les autres peuples, avaient lu ce chapitre de Thomassin, ils se seraient épargné bien des mauvais raisonnements.

cette opinion en disant que la Bible, n'ayant été traduite que sous les Ptolémées, c'est-à-dire deux à trois siècles avant Jésus-Christ, ne pouvait être connue de Platon, qui vivait cinq siècles avant l'ère chrétienne. Mais on oublie qu'un échange d'idées s'était fait au temps de Salomon, c'est-à-dire mille ans avant notre ère; qu'il pouvait y avoir eu des communications bien antérieures; et que toutes ces communications avaient laissé leur empreinte dans les traditions où vint s'inspirer le génie de Platon. D'ailleurs, indépendamment de toute transmission hébraïque, la révélation primitive suffirait seule pour expliquer les traditions sacrées des peuples.

J'arrive maintenant à un point d'une grande importance, et par lequel je vais terminer cette leçon. Nous venons de prouver que l'origine du dogme de la Trinité se trouve dans la révélation. L'Église a reçu ce dogme de Jésus-Christ lui-même, et l'enseignement du divin maître est venu éclaircir ce qu'il pouvait y avoir d'obscur et d'incomplet dans l'ancienne loi. Si le fait que nous avons établi est certain, le dogme de la Trinité ne s'est point formé par une élaboration successive des siècles. Cependant, malgré l'évidence du fait, des critiques contemporains affirment que le dogme de la Trinité, incertain et flottant pendant les premiers siècles de l'Église, a été fixé seulement par les conciles de Nicée et de Constantinople.

Ces assertions sont contraires à tous les monuments de l'antiquité chrétienne, à toute l'histoire ecclésiastique. Je vais vous donner un aperçu des preuves directes qui établissent la perpétuité et l'immutabilité du dogme catholique. Ces preuves sont des faits, et des faits incontestables. J'ai déjà parlé du baptême et de ses formules; mais le rite même du baptême en usage dans les temps primitifs n'était pas moins significatif. Vous savez qu'on le donnait par immersion, et qu'on plongeait le néophyte trois fois dans l'eau en l'honneur des trois personnes divines.

Les confessions de foi sont encore un fait irrécusable. Je n'en mentionnerai qu'une, connue de vous tous, et qui remonte à la plus haute antiquité, le symbole attribué aux apôtres.

La doxologie célèbre par laquelle l'Église termine toutes ses prières : « Gloire au Père, gloire au Fils, gloire au Saint-Esprit », n'est pas moins ancienne dans sa substance, ni moins significative; on y voit avec évidence la distinction et l'égalité des personnes divines.

Les martyrs, au moment de leur sacrifice, adressaient toujours à Dieu des prières, que l'antiquité nous a conservées, et où nous retrouvons, d'une manière bien claire, la foi à la Trinité. Il suffira de citer une seule de ces prières, celle d'un des plus anciens et des plus célèbres martyrs, saint Polycarpe, évêque de Smyrne, et disciple de l'apôtre saint Jean : « Je vous loue, je vous bé-

nis en tout, Père céleste, par l'éternel Pontife, Jésus-Christ, votre fils chéri, par lequel et dans l'Esprit-Saint, gloire vous soit rendue aujourd'hui et au siècle éternel. »

Enfin, tous les écrivains ecclésiastiques du Ier au IIIe siècle nous fournissent des témoignages frappants en faveur du dogme de la Trinité. Il serait trop long de les rapporter ici. Ceux qui voudraient approfondir cette importante matière trouveront tous ces textes réunis, comparés et discutés dans le savant ouvrage de Petau sur la Trinité, et dans l'introduction à la vie de saint Athanase, par Mœlher, ce pieux et savant professeur de Munich, dont la perte encore récente a été un malheur pour l'Église.

Je viens, Messieurs, de vous exposer l'origine du dogme de la Trinité, et d'esquisser quelques-unes des preuves de sa perpétuité. Nous avons posé ce dogme comme un simple fait, sans chercher à nous rendre compte des hautes notions qu'il renferme. Cependant, déjà n'entrevoyez-vous pas la richesse et la fécondité intérieures de la nature divine? Pourquoi celui qui donne à tout l'être, la vie, la fécondité, ne serait-il pas fécond en lui-même? En étudiant l'infini, en nous pénétrant de la simplicité de son être, en le voyant si loin des créatures et si au-dessus d'elles, nous étions restés comme frappés d'étonnement et d'une secrète terreur devant cette solitude divine. Nous ne nous étions pas encore élevés assez haut; nous n'avions

pas compris que cette parfaite simplicité est en même temps la fécondité par excellence, la fécondité infinie. Ne disons donc plus de Dieu seulement qu'il est; ajoutons qu'il est intelligence, qu'il est amour; qu'il est Père, Fils et Saint-Esprit.

DOUZIÈME LEÇON.

HÉRÉSIES ANTITRINITAIRES.

Deux développements de la doctrine révélée ; le développement catholique et le développement hérétique. — Mouvement de fusion de l'orientalisme et de l'hellénisme avec le christianisme ; de là le gnosticisme et les hérésies antitrinitaires. — Le juif Philon ; son système et son influence sur les sectes antitrinitaires. — Le sabellianisme ; caractère et tendances de cette hérésie. — Arius ; son caractère et sa doctrine. — Saint Athanase ; idée de la controverse dont ce grand homme fut le principal auteur ; le concile de Nicée ; nouvelle preuve de la perpétuité et de l'immutabilité du dogme catholique. — Macédonius et sa secte ; le concile de Constantinople. — Formule complète de la foi chrétienne touchant la Trinité ; harmonie de cette formule avec l'enseignement des Écritures. — L'Église, en combattant les hérésies antitrinitaires, a servi la cause de la raison et de l'humanité[1].

En présence du dogme de la Trinité enseigné dans l'Écriture et professé par l'Église, la raison peut se poser bien des questions. Elle peut rechercher la nature de ces trois personnes manifestées par la révélation divine. Ces trois personnes sont-elles réellement subsistantes, avec une véritable et réelle personnalité? Ou bien ne sont-

[1] Auteurs à consulter : 1° saint Athanase, *Orationes quatuor in Arianos ;* 2° saint Hilaire de Poitiers, *de Trinitate ;* 3° les historiens Socrate, Sozomène, Théodoret ; 4° Fleury, *Hist. de l'Église*, t. II, III, IV ; 5° Mœhler, *Athanase et l'Église de son temps*, traduit de l'allemand ; 6° M. Staudenmayer, *Die Lehre von der Idee, in verbindung mit einer Entwiklungs-Geschichte der Ideenlehre und der Lehre von gottlichen Logos ; Die christliche Dogmatik*, II. B.

elles que trois aspects divers, trois faces différentes d'une même divinité? Dans ce dernier cas, la distinction ne serait pas fondée dans la nature divine; elle n'existerait que dans notre esprit. Si l'on admet trois personnes réelles et distinctes, existe-t-il entre elles quelque subordination, ou une parfaite égalité?

Ces questions furent posées par la raison humaine dès la plus haute antiquité, dès le commencement du IIe siècle, dès la fin du Ier. Deux moyens se présentaient pour les résoudre : se pénétrer profondément de l'esprit des Écritures et des traditions sacrées, du génie même du christianisme ; et, sans s'embarrasser des goûts ou des répugnances de la raison, déduire des prémisses révélées les conséquences nécessaires qu'elles renferment. Ce parti était le seul sage, le seul conséquent; en lui restant invariablement fidèle, l'Église catholique trouva cette méthode qui la conduisit aux formules les plus propres à exprimer le dogme dans toute sa pureté et dans toute son étendue.

Mais dans l'Église il y avait alors, comme toujours, des hommes qui n'avaient jamais su se remplir du véritable esprit chrétien. Disciples de doctrines étrangères autant que de l'Évangile, ils voulurent concilier et fondre ensemble des principes qui se repoussaient; et, pour réaliser ces unions impossibles, ils ne craignirent pas d'altérer et de nier même le dogme chrétien. A

côté donc du développement régulier de la doctrine chrétienne par les saints docteurs, il y eut un autre développement irrégulier, forcé, et qui toujours aboutit à la destruction de ce qu'il voulait expliquer. Cependant, ces erreurs ou ces témérités de la raison servirent puissamment au développement normal de la doctrine révélée. Le choc des intelligences fit jaillir la lumière; l'Église fut forcée de mettre dans son langage et dans ses symboles une précision propre à déconcerter les tergiversations de la mauvaise foi, les fausses subtilités, les interprétations arbitraires. Ainsi, par une sage disposition de la Providence, le mal est souvent l'occasion d'un plus grand bien.

Je me propose aujourd'hui, Messieurs, de mettre devant vos yeux ces luttes mémorables, où éclatèrent à la fois tant de vertu et de génie, tant de passions et de misères; ces luttes où il s'agissait des plus grands intérêts de la raison, de la civilisation, de l'humanité. Mon but est de vous exposer d'abord ces grandes hérésies antitrinitaires, qui ont agité le monde pendant trois siècles. Vous reconnaîtrez en elles des idées ennemies, des éléments étrangers, qui devaient opérer promptement la dissolution du christianisme, s'ils eussent triomphé. Vous pourrez constater l'identité de la doctrine de l'Église avec celle des Écritures, la perpétuité, l'immutabilité du dogme et la légitimité des formules consacrées.

Enfin, dans les combats qu'elle livrera pour son dogme, l'Église vous apparaîtra comme la protectrice des vrais intérêts de l'homme et de la société.

L'hypothèse aujourd'hui si accréditée, qui veut expliquer le dogme chrétien par une combinaison des doctrines orientales et helléniques, hypothèse dont nous avons déjà démontré la fausseté par les faits et l'histoire, recevra ici une dernière et éclatante réfutation. La combinaison qu'on invoque a eu lieu véritablement. Qu'a-t-elle produit? le dogme catholique? Non : c'est son contraire, le dogme hérétique, qui est sorti de cet alliage. Vous allez vous en convaincre par le simple exposé des faits.

Outre cette grande fusion des doctrines orientales et helléniques qui donna naissance à l'éclectisme et au syncrétisme alexandrins, il y eut, au milieu même du christianisme, un mouvement analogue, et qui avait pour but non plus seulement la fusion de l'orientalisme et de l'hellénisme entre eux, mais leur combinaison avec le christianisme lui-même. De là le gnosticisme et les hérésies antitrinitaires. Comme le gnosticisme s'attachait principalement à corrompre les dogmes de l'unité divine et de la création, et n'attaquait celui de la Trinité que d'une manière indirecte, nous ne nous occuperons pas aujourd'hui de cette secte, et nous nous renfermerons dans l'examen des hérésies spéciales sur la Trinité.

Je dois d'abord signaler la source des doctrines antitrinitaires. Elle se trouve sans doute dans les traditions orientales et les systèmes grecs; mais le plus souvent ces doctrines n'agirent pas par elles-mêmes et directement sur les sectes chrétiennes. Il y avait entre l'orientalisme, l'hellénisme et ces sectes un intermédiaire important à connaître; car nous trouvons en lui bien plus explicitement que chez Platon et les Orientaux les principes qui vont se produire au grand jour et diviser les chrétiens.

Cet intermédiaire fut le juif Philon qui vivait au premier siècle de l'ère chrétienne. Philon voulut unir le mosaïsme aux traditions de l'Orient et aux systèmes de la Grèce; et il apporta dans cette entreprise une connaissance parfaite des doctrines qu'il voulait rapprocher. Il fut véritablement le premier syncrétiste; et parce qu'il retraçait dans ses écrits les traditions et les dogmes de la loi ancienne, quoique en les altérant, il exerça une influence décisive sur les sectes des premiers siècles.

Je crois nécessaire, pour la clarté de cet exposé, de vous donner d'abord une idée générale du système de Philon. Mais je dois vous avertir qu'un système, où les opinions les plus disparates, quelquefois même les plus contradictoires, se trouvent réunies, ne peut pas présenter un tout harmonique. Il ne faut donc pas chercher dans Philon une unité rigoureuse;

ni s'étonner de voir des doctrines, souvent très-opposées entre elles, prendre leur origine dans les écrits de ce philosophe[1].

Un des points principaux de la doctrine du juif helléniste d'Alexandrie est la négation de tout rapport direct entre Dieu, la pureté et la sainteté même, et le monde plein de souillures et d'imperfections. Dieu n'exerce aucune action directe sur le monde; il y a entre eux un abîme que rien ne peut combler. Dieu est l'être caché et tout à fait inaccessible.

Cette doctrine, il est inutile de vous le faire remarquer, est entièrement opposée aux enseignements des Écritures que Philon cependant prenait pour guides, et qu'il regardait comme inspirées. Mais si elle est en désaccord avec le judaïsme véritable, elle est en parfaite harmonie avec les vieilles traditions de l'Égypte et de l'Inde; et vous n'avez pas oublié Brahma, l'être caché, insaisissable, enveloppé de ses ténèbres divines.

Après avoir ainsi nié tout rapport immédiat entre Dieu et le monde, Philon veut expliquer l'origine des choses. Alors il imagine une série de forces divines émanées de Dieu, distinctes de lui, mais toujours subordonnées et dépendantes.

[1] Parmi les ouvrages de Philon, il faut surtout consulter : *De mundi Creatione; de Confusione linguarum; de Somniis; de Migratione Abrahæ; de Cherubim; Quod Deus sit immutabilis; de Sacrificio Abel.*

Ces forces, organes et serviteurs de Dieu, instruments dont il se sert pour former l'univers, sont les idées, le monde intelligible, et alors Philon parle le langage de Platon. Mais il se sépare de ce philosophe, en faisant de ces idées des paroles de Dieu, des paroles vivantes, subsistantes et personnelles, des êtres réels. Il donne aussi à ces forces le nom d'anges. Les anges remplissent le lieu divin, l'espace sacré. Ici, Philon renouvelle toutes les rêveries chaldaïques et persanes.

Les anges sont aussi nombreux que les étoiles du ciel, aussi multiples que les puissances du Dieu suprême. Cependant Philon sent la nécessité de réduire à certaines divisions générales ce nombre indéfini. Mais, hésitant dans cette détermination, il compte quelquefois six puissances suprêmes qui émanent du Dieu très-haut; ailleurs il en restreint le nombre tantôt à trois, tantôt à deux; enfin, il réduit toutes ces puissances à une puissance générale, le Verbe de Dieu.

Le Verbe, idée suprême qui contient en soi toutes les autres idées, est une substance qui sert à Dieu d'organe pour opérer la création du monde. Ce Verbe, et toutes les puissances qu'il contient et qui en dérivent, distingués de Dieu, puisqu'ils sont créés, et cependant essentiellement unis à lui, ne peuvent être considérés que comme une émanation de Dieu. Ces émanations

sont soumises à une loi de décroissance progressive. « Philon, dit Ritter, professe ouvertement la croyance à l'émanation, quoiqu'il n'ait pas toujours su l'exposer d'une manière conséquente. Les principaux traits de la doctrine de l'émanation deviennent saillants, lorsque Philon représente Dieu comme une lumière qui ne s'éclaire pas seulement elle-même, mais qui répand des milliers de rayons, qui doivent former ensemble le monde supra-sensible de ses puissances; ou lorsqu'il compare l'action par laquelle Dieu devient cause du monde, à la manière dont le feu répand la chaleur et la neige le froid... Le système de Philon est aussi dominé par l'idée que les puissances, en tant qu'elles émanent de Dieu, sont au-dessous de Dieu même, et que là commence une échelle descendante de l'existence. C'est ce qui est énoncé très-nettement par le nom que Philon emploie ordinairement pour représenter l'idée du verbe, lorsqu'il croit y reconnaître tantôt l'image de Dieu, tantôt même l'ombre de Dieu. Il ne s'en tient pas à ce commencement de dégradation; de même que Dieu est le modèle du Verbe, de même le Verbe est le prototype des autres choses dont l'homme fait partie[1]. »

On peut résumer la doctrine de Philon en

[1] Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne*, trad. de l'allemand, t. IV, p. 370.

trois chefs principaux, qu'il n'est pas aisé, il est vrai, de concilier entre eux : la négation de toute action immédiate de Dieu sur le monde; la production, par voie d'émanation, d'un Verbe inférieur au Dieu suprême, et médiateur entre Dieu et le monde; la formation du monde d'après la loi d'une décroissance et d'une altération continues de l'essence divine. Combien toutes ces vues s'éloignent du sens profond et de la pureté de la tradition mosaïque!

Il faut cependant reconnaître que Philon, tout en altérant profondément la notion du Verbe, en enseigne d'une manière nette la personnalité. Devait-il cette connaissance à la tradition judaïque, ou à ses communications avec les chrétiens? c'est un point que nous ne déciderons pas[1].

J'aborde maintenant l'exposé des hérésies antitrinitaires; il nous sera aisé de constater l'influence décisive que Philon exerça sur elles.

Dès le IIe siècle, le dogme de la Trinité avait été attaqué par le Phrygien Praxéas, si éloquemment réfuté par Tertullien. Noëtus d'Éphèse avait aussi formé une petite secte qui niait la distinction des personnes divines. Mais ces deux sectaires ne furent que les précurseurs d'un hérésiarque plus célèbre, et qui exerça une in-

[1] Des écrivains des premiers siècles ont prétendu que Philon, dans son ambassade à Rome, sous Caligula, avait eu des relations avec saint Pierre; on ne peut du moins douter qu'il n'ait connu les chrétiens.

fluence plus étendue, parce qu'il sut compléter les doctrines de ses prédécesseurs. Je veux parler de Sabellius qui vivait dans le IIIᵉ siècle. La biographie de Sabellius nous est peu connue; nous savons seulement qu'il était de Ptolémaïde, et qu'il fut disciple de Noëtus.

Quel fut le système de Sabellius? Il enseigna que les trois puissances divines, adorées par l'Église catholique, n'étaient que des modes de l'essence divine, de la *monade divine*, comme il s'exprimait.

Dès ce premier pas, et sans aller plus loin, nous reconnaissons déjà un emprunt fait à Philon. En effet, quoique le philosophe juif, dans plusieurs de ses écrits, nous représente les forces divines comme des êtres réels et personnels; dans d'autres, il enseigne formellement que ces puissances ne sont que des modalités de l'essence divine, des manifestations de son activité, de simples phénomènes.

Sabellius emprunte donc à Philon son principe fondamental; mais, recourant aussitôt au langage chrétien, il nous montre l'essence divine se manifestant dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit.

L'essence divine, dit-il, d'abord enveloppée et cachée dans les profondeurs de sa nature, se développe dans trois phases diverses qui ont reçu chacune un nom particulier, Père, Fils et Saint-Esprit. Lorsque Dieu crée et conserve le monde,

lorsqu'il donne la loi ancienne, il s'appelle Père; lorsque l'essence divine apparaît dans le Christ pour se réconcilier le monde et le sauver, elle s'appelle Fils; enfin, elle est le Saint-Esprit en tant qu'elle forme, anime et soutient l'Église. Ainsi, une essence unique, manifestée en trois temps, reçoit trois noms différents, suivant ces trois aspects divers; de sorte que les trois personnes de la Trinité ne sont que de simples modalités, de simples dénominations[1].

Cette théorie fut rejetée par l'Église et condamnée dans deux conciles[2].

Je vous ai déjà fait remarquer, Messieurs, que cette doctrine, pour avoir acquis plus d'éclat et de célébrité au IIIe siècle, n'en existait pas moins dès le IIe, et même dès la fin du Ier. En effet, dans la huitième lettre de saint Ignace, il est fait allusion à des hérétiques qui voulaient que le Père fût né et eût souffert; opinion qui, impliquant la négation de la distinction personnelle, renferme toute la théorie sabellienne. Mais ici se révèle un fait grave. Dès la plus haute antiquité, il y a donc eu des sectes qui ont nié la distinction des personnes divines, la Trinité, et qui ont été rejetées par l'Église catholique à cause de cette négation. Il est donc bien certain que l'Église a toujours enseigné et l'unité divine et la

[1] Eusèbe, *Hist.*, lib. VII, c. v.

[2] Le concile d'Antioche en 341, et celui de Sirmium en 351.

distinction des personnes divines. Les trois personnes de la Trinité n'étaient pas pour l'Église catholique de simples modalités, des noms, des aspects divers de la Divinité; c'étaient bien des personnes réelles et distinctes; sans cette doctrine, l'hérésie sabellienne eût été impossible.

Ainsi, ces négations de l'hérésie mettent dans son plus beau jour la doctrine de l'Église; en sachant ce qu'elle repoussait, nous savons aussi ce qu'elle admettait; et n'aurions-nous pas d'autres preuves de la perpétuité et de l'immutabilité du dogme, celle-là serait plus que suffisante. C'est donc une erreur bien grave de chercher l'origine de la doctrine de l'Église dans les décrets de Nicée ou de Constantinople.

Pour achever de caractériser le sabellianisme, étudions maintenant l'argumentation employée contre lui. Je ne dirai rien des arguments bibliques opposés à cette hérésie; je veux seulement vous donner une idée de la discussion profondément philosophique qu'elle fit naître, et qui fut soutenue par saint Athanase avec une admirable puissance d'esprit. Savez-vous ce qu'il reproche à la théorie sabellienne? Il lui reproche de confondre Dieu avec le monde, de n'être qu'un panthéisme, un athéisme déguisé, un pur emprunt fait au panthéisme stoïcien reproduit par Philon.

Vous soumettez Dieu aux conditions du développement, du fini, du temps, disait le grand

évêque d'Alexandrie aux sabelliens. Si Dieu n'est Père que lorsqu'il crée, comme il est dans son essence d'être Père, la création est aussi nécessaire que Dieu même; et Dieu, en tant que Père, n'est que le monde. Voilà donc le monde divinisé, l'idolâtrie justifiée, le mal nié ou plutôt glorifié. Comment peut-on alors admettre une chute et la nécessité d'un rédempteur? De même, si Dieu n'est Fils que lorsqu'il se fait homme, l'humanité est nécessaire; elle est une portion de Dieu; tous les hommes sont dieux au même titre que le Christ. Si Dieu n'est Esprit-Saint que par la formation de l'Église, l'Église appartient à l'essence divine. Nous arrivons ainsi à une déification absolue du monde, de l'homme, de l'Église; ou plutôt nous arrivons à l'anéantissement complet du monde, de l'humanité, de l'Église, de Dieu enfin dont les modes ne sont qu'imperfections et que bornes, que vaines et passagères apparences[1].

Tel est l'esprit de l'argumentation de saint Athanase; elle place les sabelliens dans l'alternative de l'acceptation du dogme de la Trinité tel que l'Église l'enseigne, ou d'un retour au panthéisme stoïcien renouvelé par Philon. Il est bien remarquable que la première grande hérésie sur la Trinité n'ait été au fond que le panthéisme; et, quand nous examinerons les systèmes modernes

[1] S. Athanase, *Oratio quarta contra Arianos*.

sur la Trinité, vous y reconnaîtrez des rapports frappants avec l'antique sabellianisme.

Il est temps de passer à une hérésie qui a eu bien plus de retentissement que le sabellianisme, à une hérésie qui a bien plus agité le monde et l'Église; je veux parler de l'arianisme.

Dans les discussions avec le sabellianisme, la doctrine de l'Église sur la distinction des trois personnes divines avait paru dans tout son éclat. Mais quels étaient les rapports entre ces trois personnes? Étaient-elles trois substances distinctes et subordonnées l'une à l'autre? ou bien n'y avait-il qu'une seule substance divine, et existait-il une égalité parfaite entre les trois personnes? L'unité de substance et l'égalité des personnes se trouvaient certainement enseignées dans l'unité de Dieu, fondement des Écritures sacrées et de la tradition divine. Cependant, il était bon que ce grand principe de l'égalité des personnes divines, qui peut seul maintenir l'unité de Dieu, fût manifesté encore avec plus d'éclat; l'arianisme donna lieu à ce développement.

Il y avait à Alexandrie un prêtre libyen doué d'un esprit subtil, et possédant une érudition étendue. Cet homme joignait à des manières douces et engageantes un extérieur grave et composé; il avait tout ce qu'il faut pour donner une apparence de vérité, et de l'éclat à des choses au fond dépourvues de raison. Son élocution était facile; il maniait même l'art des vers avec une

certaine habileté, et ses cantiques avaient une grande vogue. Avec toutes ces qualités, cet homme possédait un fonds étrange de vanité et d'orgueil. Je n'en veux d'autres preuves que le début de son plus célèbre cantique, de sa *Thalie,* où il avait renfermé toute sa doctrine : « Conformément à la croyance des élus de Dieu, de ceux qui ont l'expérience de Dieu, des fils saints, des orthodoxes, de ceux qui ont eu part au Saint-Esprit; j'ai appris ce qui suit de ceux qui possèdent la sagesse et qui ont l'esprit cultivé, des personnes versées dans la science de Dieu, de ceux qui sont savants en toutes choses. J'ai marché sur leurs traces; je suis allé en harmonie avec eux; *moi, le célèbre,* qui ai souffert pour la gloire de Dieu; car, instruit par Dieu, j'ai reçu la sagesse et la connaissance[1]. »

Ce début, comme vous le voyez, promet presque une révélation nouvelle. En effet, Arius prétendait corriger l'Église, et mieux entendre sa doctrine qu'elle-même. Il disait ouvertement qu'il annonçait une doctrine nouvelle, et quoique de temps en temps il invoquât les enseignements des Pères, il ne faisait pas difficulté de dire qu'il surpassait tous les anciens en science.

Quelle était cette doctrine qui, de l'aveu même d'Arius, n'était pas celle de l'Église? Cette

[1] S. Athanase, *Oratio quarta contra Arianos,* c. v; Philostorge, l. II, c. II.

doctrine enseignait que le Verbe, le Fils de Dieu, n'avait pas toujours existé, puisqu'il était une créature tirée du néant. Le Verbe, sans doute, était la première et la plus parfaite de toutes les créatures, celle même par qui toutes les autres avaient été faites; mais enfin, il restait toujours à la distance de Dieu de tout l'intervalle qui sépare l'infini du fini. En tant que créature, la bonté ne lui était pas essentielle; soumis au changement et à la défaillance, comme tout ce qui est créé, il n'était bon que par l'usage légitime de sa liberté. Ce Verbe créé était un intermédiaire entre Dieu et le monde; et Dieu, après avoir appris à son Fils, comme à un artiste vulgaire, l'art de créer, lui avait donné la mission de produire et d'organiser le monde. Tel est le dogme arien dans toute sa précision[1].

Sur quelle base logique et philosophique était-il appuyé? Voici le grand principe d'où tout le reste découlait : La création ne saurait supporter l'action directe de Dieu sur elle. Dieu ne peut se trouver en rapport direct avec le fini; ce contact ne conviendrait pas à sa dignité. Pour agir sur le monde, il doit créer d'abord une essence supérieure, qui soit un intermédiaire entre le monde et lui; de là le Verbe créateur[2].

[1] Voy. les deux lettres de saint Alexandre dans Socrate, liv. I, c. VI, et dans Théodoret, liv. I, c. III.
[2] S. Athanase, *Oratio secunda contra Arianos*, c. XXIV et XXVIII.

Ce principe de l'impossibilité de l'action directe de Dieu sur le monde, vous le reconnaissez; vous savez à qui il appartient; il est la base même du système de Philon. La transmission est évidente; au lieu d'interroger la tradition chrétienne, Arius s'est inspiré de Philon. Aussi, son Verbe n'est-il que le Verbe même de Philon, ce Verbe créé, subordonné, dépendant, imparfait; ce Verbe, qui a tant de rapports avec le Démiourgos des gnostiques et des néoplatoniciens.

Arius cherchait à prouver sa doctrine, évidemment empruntée à des sources étrangères, par des arguments bibliques, tirés des passages où Jésus-Christ, parlant en tant qu'homme, se dit inférieur au Père, se montre obéissant au Père jusqu'à la mort, et à la mort de la croix.

Il n'entre pas dans mon sujet de vous raconter l'histoire de l'arianisme, l'étonnement qu'il excita d'abord, le succès qu'il eut ensuite auprès d'esprits légers et superficiels, et la résistance qu'il trouva dans l'immense majorité de l'épiscopat et du sacerdoce. Je n'ai pas à vous exposer les intrigues et les passions qui plus tard lui redonnèrent de l'éclat, et lui remirent même pour un temps l'empire; empire, il est vrai, de courte durée, et qui, pour se soutenir, eut besoin des édits et des persécutions de ces faibles et violents empereurs qui s'étaient faits les patrons de la secte arienne. Ne traitant ici que l'histoire

des idées, je vais caractériser immédiatement l'argumentation de l'Église contre l'hérésie nouvelle.

A Alexandrie même, dans cette église où Arius répandit d'abord ses erreurs, les vérités catholiques trouvèrent leur plus pur, comme leur plus habile représentant: Athanase, déjà vainqueur du sabellianisme, devint le rempart invincible contre lequel se brisèrent la dialectique, les intrigues et les violences ariennes.

Est-il nécessaire de rappeler les vertus, le grand caractère, l'élévation d'esprit, la profonde philosophie d'Athanase? Il semble que Dieu avait formé cet homme tout exprès pour les graves circonstances où il devait être placé. Il lui avait donné ce coup d'œil sûr qui, pénétrant le fond le plus caché d'une doctrine, en mesure toute la portée, en prévoit toutes les conséquences; cette habileté, ce tact pratique qui sait débrouiller les affaires les plus compliquées; cette prudence qui ne se déconcerte jamais, même dans les positions les plus critiques. Le cœur d'Athanase était plein d'un immense amour des hommes: l'indulgence et la bonté étaient un des traits de son caractère; mais cette disposition bienveillante, si marquée dans ses écrits et dans sa vie, ne le portait pas à se fier aveuglément aux hommes : il les connaissait trop bien; et, dès l'origine, il jugea qu'avec une secte légère et corrompue comme la secte arienne, la douceur

était sans effet, et la confiance dangereuse et nuisible.

Si Arius était un beau parleur et un dialecticien habile, Athanase possédait cette profondeur d'esprit que le sophisme n'étonne pas, et cette éloquence de l'âme bien supérieure à la rhétorique. Je regrette beaucoup de ne pouvoir vous retracer ici dans toute son étendue l'argumentation dont Athanase se servit contre les Ariens; vous y admireriez l'étendue de la science, la profondeur des pensées, la puissance de la logique.

D'abord, par la distinction bien simple des deux natures en Jesus-Christ, de la nature divine et de la nature humaine, il fut facile à Athanase de réduire au néant tous les arguments bibliques dont Arius se servait pour prouver l'infériorité et la subordination du Verbe. Il démontre ensuite avec évidence que la doctrine arienne est contraire à tous les enseignements de l'Écriture et de la tradition. Enfin, quand il aborde le grand principe de la théorie arienne, la négation de l'action directe de Dieu sur le monde basée sur ce motif que la création est indigne de Dieu et qu'il doit y avoir un intermédiaire entre le monde et Dieu, inférieur à Dieu et supérieur au monde, il demande à Arius, comment le Fils, étant une pure créature, a pu supporter cette action? La difficulté en effet se représentait tout entière; et l'essence intermédiaire, imaginée par Arius d'après Philon, était absolument inutile. Athanase

concluait qu'il fallait abandonner cette réminiscence païenne, pour affirmer avec l'Écriture qu'il n'est pas plus indigne de Dieu de créer, que de prendre soin des cheveux de notre tête, des oiseaux du ciel et des herbes des champs. Mais alors toute la théorie arienne croulait par sa base; car Arius n'attaquait la divinité du Verbe que par le principe de la nécessité d'une essence intermédiaire entre le monde et Dieu.

Athanase faisait remarquer l'étonnante contradiction dans laquelle tombaient les ariens qui, après avoir fait du Verbe une créature, après avoir subordonné l'Esprit-Saint au Verbe créé, prétendaient qu'il fallait adorer l'Esprit-Saint et le Verbe comme le Père lui-même, ramenant ainsi le polythéisme et l'idolâtrie.

L'argumentation devenait plus pressante, quand Athanase démontrait qu'avec la doctrine arienne le christianisme tout entier croule et s'abîme. Si le Fils, disait-il, n'est qu'une créature, il n'est pas essentiellement différent de nous; nous n'avons pas besoin de sa médiation, de sa rédemption, de sa grâce. Créatures de Dieu comme lui, nous pouvons nous unir à Dieu sans lui; et nous voilà ainsi ramenés à l'antique déisme. En effet, l'arianisme n'était qu'un vrai déisme dans une phraséologie chrétienne, un déisme analogue à celui de Platon[1].

[1] S. Athanase, *Orationes quatuor contra Arianos*.

Toutes ces raisons étaient puissantes et concluantes; évidemment l'arianisme était un élément hétérogène qui voulait s'unir au christianisme pour le corrompre.

L'Église assemblée à Nicée sanctionna toute l'argumentation d'Athanase. Accourus de toutes les parties du monde chrétien, les Pères de Nicée, sans de longues discussions, à l'unanimité moins quelques voix, déclarent la doctrine d'Arius anti-chrétienne, impie; et le Verbe fut proclamé vrai fils de Dieu, Fils engendré de toute éternité, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, consubstantiel au Père. Ce dernier mot exprimait l'égalité parfaite, et coupait court à toutes les subtilités ariennes.

Si la perpétuité et l'immutabilité du dogme chrétien touchant la distinction des personnes divines parut d'une manière bien éclatante dans la condamnation du sabellianisme, la perpétuité et l'immutabilité du dogme de l'égalité des personnes divines brilla avec plus d'éclat encore dans la proscription de l'arianisme. Comme le sabellianisme, l'arianisme avait eu des prédécesseurs; dès les temps apostoliques, Cérinthe avait fait du Verbe un être inférieur à Dieu; plus tard Théodote de Byzance et Paul de Samosate n'avaient vu en Jésus-Christ qu'un pur homme. Toutes ces doctrines avaient déjà été rejetées et condamnées par l'Église; et quand elles repa-

rurent avec plus d'ensemble, et sous des formes plus spécieuses dans l'arianisme, l'Église n'eut qu'à renouveler les anathèmes qu'elle avait déjà portés. Aussi les Pères de Nicée déclarèrent-ils qu'en enseignant la consubstantialité du Verbe, ils ne faisaient que reproduire et conserver la doctrine apostolique, la doctrine toujours professée par l'Église.

L'esprit humain est fécond en subtilités, en erreurs de tout genre. Les ariens avaient subordonné l'Esprit-Saint au Fils; mais la discussion s'était concentrée sur les relations de la seconde personne de la Trinité avec la première. Croiriez-vous, Messieurs, que peu de temps après le concile de Nicée, une secte se forma qui, tout en condamnant l'arianisme, reprit tous ses arguments en sous-œuvre, et les appliqua à la troisième personne, à l'Esprit-Saint. Cette secte avait pour fondateur un homme violent, qui n'avait pas craint d'ensanglanter plusieurs fois par des massacres les églises et les rues de Constantinople, dont il était évêque; il s'appelait Macédonius. Ce fut après avoir été convaincu de plusieurs crimes et déposé de son siége, qu'il forma son hérésie. Je n'entrerai dans aucun détail sur le macédonianisme; il faudrait reproduire un ordre de considérations tout à fait semblable à celui que je viens de vous présenter. L'hérésie nouvelle n'étant qu'une application de l'arianisme à la troisième personne, la controverse

qui s'établit fut tout à fait semblable à celle que nous venons d'étudier. L'erreur des macédoniens fut condamnée par le concile de Constantinople, qui déclara l'Esprit-Saint consubstantiel au Père et au Fils.

Ainsi, deux siècles de controverses animées, de discussions approfondies eurent pour résultat les formules précises que l'Église posa dans ces grandes assemblées, où elle était représentée tout entière. Je n'ai pas besoin de vous rappeler les symboles de Nicée et de Constantinople; vous les connaissez. Leur doctrine se résume ainsi : il n'y a qu'une nature, une substance divine qui, sans aucune division, est participée par trois personnes coéternelles, subsistantes et distinctes, mais égales en toutes choses. Une même éternité, une même immensité, une même infinité, une même toute-puissance, une seule vie, le Père engendre le Fils, et l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils. Identiques par l'essence, *consubstantielles*, les trois personnes forment l'unité divine, la divinité incréée et créatrice.

Tel est le dogme catholique; je n'entre aujourd'hui dans aucune explication, dans aucune théorie : ce sera l'objet de la prochaine leçon.

Si vous vous rappelez que l'Écriture nous révèle le dogme de la Trinité, et que la tradition atteste sa perpétuité, vous vous rendrez aisément compte de l'identité de l'enseignement de l'Église avec la doctrine biblique.

D'après l'Écriture, rien n'est plus certain que l'unité de Dieu; rien n'est plus certain que l'existence de trois personnes dans cette unité divine. Mais cette doctrine ne peut se maintenir qu'autant que les trois personnes sont identifiées par la substance, et distinguées par la personnalité. Les formulaires de l'Église ne sont donc que l'expression pure des enseignements de la révélation.

Nous avons vu que l'Église, en condamnant les hérésies antitrinitaires, avait repoussé des éléments étrangers, ennemis, inconciliables avec ses doctrines. Les anciennes traditions orientales, les philosophies stoïcienne et platonique mêlées ensemble par Philon, telles sont les sources où sont venus s'inspirer les gnostiques, les sabelliens, les ariens; de là le panthéisme sabellien et le déisme arien. Le christianisme devait-il consentir à s'effacer et à disparaître devant la réapparition de ces antiques erreurs? non; il n'était sur la terre que pour les combattre et pour les vaincre; et le progrès divin de l'humanité était attaché à sa victoire. On sait combien le panthéisme est funeste à la dignité, à la liberté, à la moralité, aux espérances du genre humain; l'Inde est encore là pour attester ces funestes conséquences. Le déisme philosophique de Platon et des Grecs n'eut d'autre effet définitif que le scepticisme : il ne pouvait ni éclairer, ni perfectionner, ni consoler l'huma-

nité. Le christianisme seul avait la puissance de satisfaire tous les besoins de l'esprit et du cœur de l'homme. S'il eût lâchement cédé l'empire au panthéisme et au déisme ressuscités dans les hérésies antitrinitaires, il eût trahi la cause de Dieu et de l'humanité : le monde moderne ne serait pas né. Le christianisme a vaincu; gloire à Dieu et paix aux hommes! Son triomphe a été le triomphe même de l'humanité et de la raison.

TREIZIÈME LEÇON.

THÉORIE DU DOGME DE LA TRINITÉ.

L'incompréhensibilité des mystères ne condamne pas la raison à l'inertie. Principe de saint Augustin; efforts continus des saints docteurs pour s'élever à la conception du mystère de la Trinité. — Nécessité de concevoir en Dieu des propriétés et des opérations de puissance, d'intelligence et d'amour. — Le terme, l'objet essentiel de ces propriétés et de leurs opérations est Dieu lui-même. — Les opérations divines et les trois *Personnes*. — Notions qui découlent du mystère. — Ce qui arrive quand on refuse d'admettre le mystère de la Trinité et ses notions. — Résultats principaux de ce dogme, base essentielle du christianisme[1].

Après avoir recherché, dans les précédentes leçons, l'origine du dogme de la Trinité; après avoir raconté son histoire et posé sa formule, nous nous proposons aujourd'hui, Messieurs, de nous élever par l'intelligence à une conception rationnelle de ce grand dogme. Mais peut-être m'opposerez-vous tout d'abord l'incompréhensibilité du mystère et l'impuissance de nos efforts pour l'atteindre. Permettez-moi de rappeler les explications que j'ai données sur ce point délicat. J'ai dit que les mystères de la foi, contenant

[1] Auteurs à consulter : 1° S. Athanase, *Orationes in Arianos;* 2° S. Augustin, *de Trinitate;* 3° S. Anselme, *Monologium;* 4° S. Thomas, *Summa theol., de Trinitate;* 5° Suarez, *de S. Trinitatis mysterio;* 6° Petau, *de Trinitate*; 7° Thomassin, *de Sanctissima Trinitate;* 8° Bossuet, *Elévations sur les mystères, Sermon sur la Trinité.*

l'infini tout entier, étaient très-au-dessus d'une raison bornée comme la raison humaine. Mais si nous ne pouvons pas espérer d'arriver à une conception adéquate du mystère, si nous ne pouvons pas espérer de le comprendre, nous pouvons, nous devons même chercher à le concevoir. Une foi vive et la pureté de l'âme trouvent, au sein du mystère, la lumière divine qui éclaire la nature de Dieu et notre propre nature. Le mystère nous révèle des idées, des rapports qui sont la source des plus précieuses connaissances. C'est donc pour nous un devoir de chercher à nous approprier ces connaissances.

Les saints Pères, les saints docteurs se sont infatigablement appliqués à la méditation du mystère de la Trinité; nous les prendrons pour modèles et pour guides. Je veux d'abord vous faire connaître l'opinion de saint Augustin sur la compréhensibilité du mystère de la Trinité; écoutez ces paroles : « Il ne faut pas croire que la sainte Trinité soit tellement hors de la portée de notre intelligence, que nous n'y puissions atteindre; et c'est l'Apôtre qui nous en assure quand il dit : que les grandeurs invisibles de Dieu, et même sa puissance éternelle et sa divinité, sont devenues comme visibles par la création du monde, et se font connaître par ses ouvrages. Cette Trinité ayant donc créé les âmes aussi bien que les corps, est quelque chose de beau, plus excellent que ces deux natures.

Néanmoins, si nous sommes capables de connaître l'âme et d'en considérer la nature, et surtout celle de l'âme intellectuelle et raisonnable, c'est-à-dire de l'âme humaine que Dieu a faite à son image et ressemblance; si ce qu'elle a de plus excellent, son intelligence même, n'est pas au-dessus de nos pensées, et que nous la puissions concevoir, pourquoi ne songerions-nous pas à nous élever, avec le secours du Créateur, jusqu'à le concevoir lui-même! » Et puis il ajoute : « *Aimez à entendre et à concevoir,* puisque ces mêmes Écritures qui nous conseillent la foi, et qui veulent qu'avant de comprendre les grandes choses, et pour en être capables, nous commencions par les croire, ne sauraient vous être *utiles* si vous ne les entendez comme il faut[1]. »

Vous voyez que saint Augustin était loin d'interdire à la raison, éclairée par la foi et soumise à son autorité, la conception des vérités proposées à son adhésion. Saint Augustin a mis en pratique ce qu'il conseillait aux autres. Dans son grand ouvrage sur la Trinité, résumant tous les travaux de ses prédécesseurs, il présente une foule de réflexions et de considérations qui ont pour but d'élever l'intelligence à la conception du mystère. Saint Anselme est entré dans la voie

[1] « Intellectum vero valde ama, quia et ipsæ scripturæ « sanctæ, quæ magnarum rerum ante intelligentiam suadent « fidem, nisi eas recte non intelligas, utiles tibi esse non « possunt. » *Epistola CXX ad Consentium.*

tracée par saint Augustin; nous lui devons une admirable et profonde analyse du dogme de la Trinité. Le traité de la Trinité, dans la Somme de saint Thomas, est peut-être ce qu'il y a de plus étonnant et de plus prodigieux dans cet écrit si étonnant, si prodigieux lui-même. Enfin, pour ne parler que des plus grands hommes, vous connaissez toutes les pages sublimes où Bossuet a tracé de main de maître, en traits inimitables de majesté, les grands linéaments d'une conception magnifique de ce mystère[1].

Depuis l'origine du christianisme, il s'est fait un travail constant dans la raison chrétienne pour atteindre à l'intelligence du dogme, base essentielle du christianisme. Il est résulté de ce travail un ordre de conception qui s'est développé avec les siècles, qui toujours s'est agrandi et est devenu plus lumineux.

Je regrette de ne pouvoir vous présenter l'histoire de ce développement; j'ai cru qu'une théorie, qui reproduirait en abrégé ces travaux, pourrait vous être plus utile.

Je n'ai pas besoin de vous avertir que la foi au dogme de la Trinité est indépendante de tout cet

[1] Voici par quelles paroles Bossuet commence son sermon sur la Trinité : « Encore que la génération éternelle, par laquelle le Fils procède du Père, surpasse infiniment les intelligences de toutes les créatures mortelles, et même de tous les esprits bienheureux, toutefois ne laissons pas de porter nos vues dans le sein du Père éternel, pour y *contempler* le mystère de cette génération ineffable. »

ordre de conception, et qu'elle ne repose que sur la révélation. La raison seule ne nous conduirait jamais à ce mystère; lorsqu'il nous est enseigné par la parole divine, nous pouvons essayer de le concevoir. Les considérations suivantes, fondées sur les lois de l'être et la notion de l'infinité divine, me paraissent propres à faire entrevoir à l'esprit, sans le lui dévoiler, le trésor de lumière et de vie renfermé dans ce dogme sublime; mais en ce qu'elles pourraient avoir de personnel, je suis bien loin de leur attribuer une autorité que leur vérité seule pourrait leur donner. Faut-il dire aussi que, dans cette matière délicate et difficile, s'il m'échappait quelques expressions peu justes ou peu exactes, je les désavoue d'avance, n'ayant d'autre règle que la foi et le langage de l'Église.

Lorsque, dans le silence de la méditation, nous nous élevons à la conception de l'unité, de la simplicité, de l'infinité divines, nous voyons clairement que toute perfection s'y trouve renfermée, sous un mode infiniment supérieur à notre manière de connaître. Toutefois, nous ne pouvons pas nous soutenir longtemps à la hauteur de cette vue pure, de cette affirmation absolue; nous l'avons déjà remarqué dans la neuvième leçon. Nous sommes donc obligés par les lois de notre esprit de distinguer dans la parfaite simplicité de l'Être divin des propriétés, des perfections, des attributs. La connaissance

générale de l'existence de Dieu ne suffirait pas aux besoins de notre raison et de nos cœurs, sans ces notions distinctes qui nous montrent la Divinité sous ses faces les plus intéressantes pour nous, et qui se confondent, comme une seule vie, dans l'unité et la simplicité de son Être. Ce sont les propriétés divines que nous devons seules considérer en ce moment.

La première est la puissance. Cette propriété de l'infini d'être par soi-même tout ce qu'il est, et de donner l'existence à toutes les créatures; cette propriété de l'essence divine d'être la source de ses perfections infinies, en même temps qu'elle est la cause première, le principe universel, la force des forces, voilà ce que nous concevons comme tout à fait premier en Dieu; et nous ne trouvons dans cette conception que l'idée de puissance. Dieu est donc premièrement et radicalement puissance infinie.

En second lieu, l'intelligence est renfermée dans l'idée de l'Être infini. Si Dieu ne se connaissait pas, s'il ne connaissait pas tout son être, toute sa puissance, il lui manquerait quelque chose; il ne serait pas parfait, il ne serait pas infini. Dieu est donc intelligence.

Mais quel peut être le terme de cette puissance infinie, de cette intelligence infinie? Il ne peut être que la possession de soi, la jouissance de soi, l'amour de soi. Il faut qu'il y ait un rapport, un lien entre la puissance et l'intel-

ligence; ce rapport, ce lien ne peut être que l'amour. Voilà donc une troisième propriété en Dieu.

Il y a donc en Dieu trois propriétés fondamentales; car toutes les autres qu'on peut concevoir ne sont que ces propriétés primordiales, sous d'autres rapports, sous d'autres aspects. Ainsi la sagesse est l'intelligence manifestée par l'ordre; la bonté est l'amour se communiquant au dehors[1].

Ces propriétés sont également nécessaires. Concevez-vous Dieu sans puissance d'être? sans intelligence qui connaisse tout son être? sans amour pour aimer tout ce qu'il connaît?

Ces propriétés existent simultanément; l'une n'agit pas sans l'autre, et cependant il y a entre elles un ordre non pas de succession, mais de principe. Pour connaître, il faut être; et pour aimer, il faut être, et il faut connaître. La puissance est donc la première par une priorité de raison; et l'intelligence précède l'amour.

Ces propriétés sont distinctes; évidemment l'une n'est pas l'autre. L'être n'emporte pas tou-

[1] « Processiones in divini, accipi non possunt nisi secun- « dum actiones quæ in agente manent. Hujus modi autem « actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duæ « scilicet intelligere et velle. » *Summa*, I p., q. 27, art. 5. On voit que saint Thomas réduit l'action divine interne *à connaître, et à vouloir*. Nous ajoutons *l'être*, parce que, pour connaître et vouloir, il faut être; ainsi nous arrivons aux trois propriétés fondamentales.

jours la connaissance; connaître n'est pas aimer, car que de choses on connaît qu'on n'aime pas, pour lesquelles même on n'éprouve que de la répugnance!

Enfin, essentiellement distinctes, ces propriétés sont cependant essentiellement unes. A cause de l'unité radicale de la substance et de ses modes, ce qui est est identique à ce qui connaît, à ce qui aime, et réciproquement; c'est la même substance qui est, qui connaît, qui aime.

Je ne pense pas qu'aucune de ces notions puisse être rejetée par celui qui conçoit Dieu comme la réalité suprême et vivante, et qui ne fait pas de l'être par excellence une pure abstraction logique. Mais, s'il est d'une évidence absolue que Dieu possède les propriétés d'être, de connaître et d'aimer, il est tout aussi évident que ces propriétés en Dieu ne sont pas de pures possibilités; qu'elles ne sont pas à l'état de pure puissance, mais qu'elles sont éternellement en acte.

Ce sont ces propriétés en acte que nous devons maintenant considérer; c'est ici que nous allons entrevoir le mystère de l'essence divine.

Il est très-important de remarquer en premier lieu que l'objet essentiel des opérations divines est Dieu lui-même; je l'ai déjà insinué, et rien n'est plus manifeste. Quel autre objet digne de Dieu que Dieu lui-même? n'est-il pas tout l'être? n'est-il pas le bien suprême? n'est-il pas l'infini?

Il doit donc trouver en lui-même sa suprême félicité; par conséquent, son objet. L'objet essentiel de la connaissance et de l'amour de Dieu est donc Dieu lui-même.

Concevons d'abord dans l'infinie puissance une source de Divinité, comme dit Bossuet, un trésor de vie et d'intelligence, un Principe de tout ce qui est en Dieu. Ce Principe possède ou plutôt est la substance divine elle-même dans son infinité, dans toutes ses propriétés, ses attributs, ses perfections. Ce Principe parfait, personnel, cette Puissance, cette force intelligente et volontaire s'applique à l'être divin lui-même; elle en pénètre toute la profondeur; elle en mesure toute la hauteur, toute la largeur. L'œil de cette intelligence, retourné sur elle-même, embrasse d'une seule vue toute la circonférence de l'infini. Mais aussitôt il naît dans la substance divine, dans la puissance infiniment féconde, une pensée qui reproduit l'être divin tout entier.

C'est la loi de la connaissance qu'une image, une idée de l'objet connu se produise dans l'entendement qui connaît. Je suis, et je m'applique à connaître ce que je suis. Aussitôt, je reproduis cette conception de moi-même dans une idée, dans une pensée qui la représente. J'exprime cette pensée par une parole intérieure; et si je veux la communiquer, cette parole sort de mon sein au moyen et par le véhicule des

vibrations sonores de l'air ambiant, et va manifester aux autres intelligences ce qui était caché en moi.

Quand je me suis connu moi-même, quand j'ai produit en moi cette pensée qui me représente, je me suis éclairé moi-même, un jour intérieur a brillé dans mon âme; tout ce qui était latent et enveloppé s'est dégagé et manifesté.

Osons en quelque sorte transporter en Dieu cette loi de la connaissance; car elle a son principe en Dieu comme toutes les lois, et elle s'adapte à son être avec ce caractère d'infinie perfection propre à sa nature[1]. Lorsque Dieu applique son intelligence à la connaissance de son être, une pensée naît en lui qui reproduit tout ce qu'il est, et qui le manifeste dans une parfaite image de lui-même. Un jour nouveau qui n'a pas de matin, ni de soir; une lumière, pure et éternelle émanation de la lumière primordiale, se lève au sein de la substance divine, et l'inonde de ses splendeurs. Un Verbe est proféré qui exprime tout l'être divin.

Ce Verbe, cette parole est quelque chose de substantiel et de vivant; car en Dieu il ne peut

[1] « Sans cette révélation, qui oserait porter ses yeux sur cet admirable secret de Dieu? Mais après la foi, nous osons non-seulement le contempler, mais encore en voir en nous une image; nous osons en quelque sorte transporter en Dieu cette conception de notre esprit.... » Bossuet, *Elévations, 2e semaine*.

y avoir aucune modification, aucune manière d'être accidentelle, passagère, imparfaite : tout en lui est substance; tout est vie; tout est perfection. Cette parole substantielle et vivante reproduit l'essence divine dans toute son infinité, puisqu'elle est l'essence divine elle-même.

Voilà donc un développement substantiel dans la Divinité, *processus,* comme disent les théologiens ; voilà, si j'ose ainsi m'exprimer, une phase seconde de son existence. Elle était d'abord; elle était avec toutes ses propriétés de puissance, d'intelligence et d'amour, avec toutes ses perfections infinies; mais elle était sans avoir prononcé cette parole intérieure et substantielle, image lumineuse de son être. Maintenant elle est manifestée, développée dans toute sa splendeur, dans tout l'éclat de sa lumière, de sa gloire incommunicable. Si j'emploie ici une manière de parler qui semble exprimer une succession, ce n'est que pour caractériser nettement la distinction des actes divins; ils sont éternels, indivisibles, immuables; et certes je ne prétends pas transporter en Dieu l'imperfection de notre nature.

Ce développement est la substance divine avec une spécification nouvelle, avec une détermination propre à cette nouvelle phase; ce n'est pas la substance divine se connaissant elle-même; c'est la substance divine connue par

elle-même. Mais, dans cet état nouveau, se retrouve la substance divine tout entière, la substance divine avec tous ses attributs, avec toutes ses propriétés : avec sa puissance, avec son intelligence, avec sa volonté, avec son activité et sa vie essentielle. Ici renaît l'idée de la personnalité.

Par le mot de personne on entend une individualité intelligente, active et permanente. Je vois dans ce second déploiement de l'essence divine tout ce qui constitue la personnalité. D'abord j'y trouve l'individualité, puisque l'essence y est caractérisée par une manière d'être distincte de la première. D'un autre côté, à cause de l'unité radicale et indivisible de l'essence divine, j'y reconnais aussi toutes les propriétés inséparables de cette essence, la puissance, l'intelligence, la volonté, l'activité, qui achèvent de caractériser la personnalité. Je conçois donc une seconde personnalité dans la substance divine.

Considérons plus attentivement encore comment s'est fait ce développement, ce déploiement de l'essence divine, qui vient de nous apparaître comme une seconde personnalité en Dieu. Nous avons vu que ce développement s'était fait par une conception de l'intelligence divine ; une pensée infinie est née en Dieu, avons-nous dit ; et cette pensée a reproduit tout son être. Cette pensée substantielle et person-

nelle a été tirée par la première personne divine, par la puissance, du sein de la substance divine. Mais tirer de sa substance un être égal à soi, c'est engendrer. Cette pensée substantielle et infinie est donc engendrée. La première personne divine est donc Père; la seconde est donc Fils; et ce Fils est unique, parce que toute la puissance du Père s'épuise dans cette génération d'un Fils infini, égal à lui-même. Ces noms augustes de Père, de Fils, appartiennent donc à Dieu; Dieu est Père, Dieu est Fils. L'humanité ne s'est donc pas trompée lorsqu'elle a toujours salué Dieu du nom vénérable de Père.

Le Fils, véritablement consubstantiel au Père, puisqu'il est sa substance même, reçoit des noms divers, qui expriment tous ses qualités divines, en tant que Fils. Il est la Parole, le Verbe du Père, parce qu'il exprime tout ce que le Père est, et que le Père se contemple dans cette Parole, dans ce Verbe. Il est la lumière, l'intelligence, la sagesse, parce que la lumière, l'intelligence, la sagesse du Père se retrouvent en lui dans toute leur plénitude. Il est l'image, la splendeur, l'empreinte de la substance divine, parce qu'il la reproduit tout entière.

En résumé, le Fils de Dieu, c'est Dieu connu par Dieu; Dieu manifesté à Dieu même; et comme en Dieu tout est substance et vie, comme en Dieu il n'y a rien d'accidentel, de passager,

d'imparfait, cette manifestation, reproduisant tout ce que Dieu est, est véritablement et nécessairement une personnalité infinie comme Dieu même[1].

Mais l'intelligence ne peut pas être le terme des processions divines, du développement divin. L'essence divine qui, dans la seconde personnalité, s'est opposée elle-même à elle-même comme objet de sa pensée, doit être ramenée à elle dans un troisième terme, qui parfait l'unité divine. La puissance d'aimer, qui est dans l'essence du Père et dans celle du Fils, va développer une troisième phase dans la Divinité. Il y a une aspiration du Père vers le Fils et du Fils vers le Père; le Père aime le Fils, le Fils aime le Père; il y a entre eux une ineffable communication, un embrassement, un baiser, comme dit Bossuet, dans lequel s'écoule et passe la substance divine tout entière. Cette aspiration, cette communion, cet

[1] « Dieu donc qui pense substantiellement, parfaitement, éternellement, et qui ne pense et ne peut penser qu'à lui-même, en pensant, connaît quelque chose de consubstantiel, de parfait et d'éternel comme lui; c'est là son enfantement, son éternelle et parfaite génération. Car la nature divine ne connaît rien d'imparfait, en elle la conception ne peut être séparée de l'enfantement. C'est donc ainsi que Dieu est Père; c'est ainsi qu'il donne la naissance à un fils qui lui est égal; c'est là cette éternelle et parfaite fécondité, dont l'excellence nous a ravis, dès que, sous la conduite de la foi, nous avons osé y porter notre pensée. » Bossuet, *Élévations sur les Mystères*, 2e *semaine*.

embrassement, ce torrent de flammes, pour me servir encore des expressions de Bossuet, est l'Amour substantiel et infini. Comme toute l'essence divine se retrouve dans cette communion; comme elle y est avec une spécification qui la caractérise dans ce troisième moment, la spécification, l'individualité de l'amour; comme elle y est avec toutes ses propriétés essentielles de puissance, d'intelligence, de volonté et d'activité; cette phase nouvelle, ce développement nouveau est une troisième personnalité, une personne subsistante et réelle. C'est l'Esprit-Saint, le souffle, la respiration du Père et du Fils, leur vie commune, la vie divine. Et l'Esprit-Saint n'est pas engendré, car il provient de deux causes actives et efficientes qui le produisent par un seul et même acte. Cette production n'est donc pas une naissance; c'est une *procession* sans nom particulier.

Ainsi est fermé et complété le cycle infini de la vie divine. Un premier moment où la puissance infinie, s'il est permis de s'exprimer ainsi, se pose et s'affirme elle-même. Un second moment où elle fait jaillir de son sein l'image lumineuse et éclatante de son essence infinie. Un troisième moment où cette infinie beauté jouit pleinement d'elle-même.

Qui soulèvera à nos yeux le voile de ce mystère? qui dira les ineffables harmonies de cette parole, lumière essentielle, vérité suprême, ex-

pression de l'infini ? qui pressentira les joies inénarrables de cette communion où le Père passe dans le Fils, où le Fils passe dans le Père, où l'infini se pénètre et se possède lui-même? Et dans ces actes divins, rien de successif, de changeant, d'imparfait; tout est instantané, éternel, immuable, infini. La pensée succombe, la parole est muette; mais l'intelligence et le cœur y sentent le mystère même de la vie. Ils sont attirés vers ce foyer comme vers le centre immanent de l'existence. Ils voient que tout ce qu'il y a dans le monde d'être, de vérité, de bonté, de beauté, de vie, n'est qu'un faible écoulement, un imperceptible éclat de cette Trinité divine. Combien tout est petit, combien tout s'efface devant le cœur qui contemple ce mystère! Et puisqu'il l'entrevoit, puisqu'il le pressent, n'en doutons pas, un jour il le verra, il le possédera.

Tel est le mystère de l'adorable Trinité. Après avoir résumé en peu de mots les considérations que je viens de vous présenter, je vais en déduire certaines notions qui en découlent nécessairement, et qu'il faut connaître.

Nous avons vu qu'il y a dans l'Être infini trois propriétés fondamentales, la puissance, l'intelligence et l'amour. Ces propriétés sont éternellement en acte, et ces actes divins ont pour objet essentiel la substance divine, Dieu lui-même. Le principe sans principe, la première

personne divine, qui affirme éternellement l'être divin, *ego sum qui sum*, est le Père. Par la faculté qu'il a de se connaître, le Père tire éternellement de son sein une pensée qui exprime tout son être, et dans laquelle il se contemple. Cette pensée est un autre lui-même, un fils coéternel et consubstantiel; et comme toute la nature du Père se retrouve dans le Fils; comme en Dieu tout est substance, réalité, vie, perfection, ce Fils est une seconde personne subsistante et réelle. Le Père et le Fils exerçant leur infinie faculté d'aimer, il procède de cette communion un troisième, qui est l'Amour substantiel, dans lequel passe tout l'être divin du Père et du Fils; et comme en Dieu tout est substance, vie, perfection, ce troisième consubstantiel est une troisième personne.

Ce mot de *personne*, dont nous nous servons pour désigner les trois développements de l'essence divine, sans doute ne correspond pas parfaitement au fait divin. « Ce mot, dit saint Augustin, a été appliqué au Père, au Fils et au Saint-Esprit, non pas tant pour exprimer ce qu'ils sont, que pour ne pas nous taire sur un mystère dont on est obligé de parler. » Mais si l'idée de la personnalité appliquée aux relations divines est incomplète, comme toutes nos idées, elle n'est point inexacte; elle est la plus digne, et même la seule que nous puissions nous former de ce mystère divin.

Dès qu'on a conçu la distinction personnelle

en Dieu, il est nécessaire aussi de concevoir certains rapports entre les trois personnes divines : le Père est le principe des deux autres personnes; il engendre, il n'est point engendré; le Fils est engendré. L'Écriture nous le représente souvent comme envoyé par le Père, parce que le Père est son principe. L'Esprit-Saint procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, parce qu'il n'y a qu'une seule volonté, qu'un seul amour en Dieu.

Les trois personnes divines étant des spécifications de l'essence divine, étant caractérisées par quelque chose qui leur est exclusivement et individuellement propre, le Père, en tant que Père, n'est pas le Fils; et le Fils, en tant que Fils, n'est pas l'Esprit-Saint. Cependant cette distinction personnelle ne détruit pas l'unité divine fondée sur l'identité substantielle des trois personnes; et le nombre divin constitue la plus haute, la plus vraie, la plus parfaite unité.

L'ordre, les rapports qui existent entre les personnes divines n'impliquent aucune subordination, aucune infériorité, l'identité substantielle établissant entre elles une parfaite égalité.

Ces rapports n'introduisent aucune borne, aucune imperfection dans l'essence divine, qui, pour être participée par trois personnes, n'en reste pas moins en chacune d'elles dans son infinité.

Toutes les notions que je viens de vous présenter ont fixé l'attention, épuisé les méditations des plus beaux génies dont puisse s'honorer l'humanité; elles ne sont donc pas des mots vides de sens. Je sais bien que le mystère enveloppe tout cet ordre de pensées; je sais bien que nous ne concevons pas pleinement ni l'Être, ni ses propriétés, ni la distinction personnelle au sein de l'unité absolue. L'Être sans bornes ne peut être compris par une intelligence bornée et débile comme la nôtre. Cependant, quelque incomplètes que soient ces notions, essayez de les refuser, et voyez les suites.

Direz-vous, par exemple, que Dieu ne se connaît pas et ne s'aime pas lui-même ? Mais alors vous faites de Dieu une force aveugle et ténébreuse; et bientôt vous verrez l'ordre moral, l'ordre physique, l'univers tout entier chanceler sur leur base. Direz-vous que Dieu, en se connaissant et en s'aimant, n'agit pas; et, en agissant, ne produit pas des termes de connaissance et d'amour ? Mais le langage et la logique s'y refusent; connaître, aimer, c'est agir; et toute action dans l'être parfait est productive. Peut-être, tout en accordant ces choses, ne consentirez-vous pas à reconnaître dans ces termes de l'action divine des personnes subsistantes. Alors vous tomberez dans l'inconséquence. En effet, si l'action divine produit des termes di-

vins, ces termes divins, possédant toute la perfection de l'essence divine, doivent être personnels, doivent être des personnes réelles et subsistantes.

A mesure qu'on approfondit ces notions, on en reconnaît davantage la justesse, la vérité; les contradictions apparentes qu'elles semblent présenter s'évanouissent, et il ne reste plus que les obscurités inévitables aux intelligences finies.

De toutes les vérités exposées dans cette leçon, nous pouvons conclure que le dogme de la Trinité est le complément nécessaire de l'idée même de Dieu. En effet, si nous n'admettons pas des propriétés en Dieu, nous faisons de Dieu une abstraction vaine; et si nous ne concevons pas les termes des propriétés et des opérations divines sous la notion de la personnalité, nous introduisons des accidents dans l'essence divine, nous nous formons de Dieu des idées basses et indignes.

Complément nécessaire de l'idée de Dieu, ce dogme nous manifeste la loi du développement interne de la Divinité, la loi même de la vie divine. Il dévoile à nos cœurs, dans la simplicité divine, une fécondité sans bornes; et dans l'unité divine, une société ineffable, et des jouissances infinies.

Avec ce dogme on conçoit clairement l'indépendance, la souveraineté absolues de l'Être su-

prême, parce qu'on comprend nettement qu'il se suffit à lui-même et qu'il trouve en lui sa félicité. La Divinité est placée dans une sphère infiniment supérieure aux sphères créées ; et quand on a bien conçu cet enseignement, il devient impossible de confondre jamais Dieu avec le monde. On se trouve ainsi à l'abri des atteintes de cette funeste philosophie qui, dans tous les temps, et de nos jours encore, a voulu les identifier. Si j'avais réussi à graver dans vos intelligences et dans vos cœurs ces profondes notions de la Trinité; si, du moins, je vous avais mis sur la voie de les acquérir, je croirais avoir fait beaucoup pour votre dignité d'hommes et pour votre bonheur.

Tout en séparant Dieu du monde, le dogme de la Trinité établit entre Dieu et le monde un magnifique rapport. Loi de Dieu, la Trinité devient la loi du monde; toute existence est une trinité; ce sceau auguste est empreint sur tous les êtres du monde spirituel et du monde matériel. Mais je ne pourrai traiter ces rapports nouveaux que lorsque j'aurai exposé la théorie de la création. Alors vous verrez que le dogme de la Trinité, après nous avoir expliqué Dieu, nous explique aussi le monde.

Les personnes divines ont aussi des relations particulières avec l'humanité, qui constituent la religion, et que nous ferons connaître en leur lieu.

Tel est dans son essence, dans les notions qui en découlent, dans ses principaux résultats, le dogme auguste et trois fois saint, base immuable du christianisme. C'est par la connaissance de ce dogme que Dieu est véritablement adoré, glorifié. Par elle aussi les facultés humaines sont élevées à leur plus haute puissance. Ce dogme est le foyer où vient s'allumer l'amour divin le plus ardent, qui transformant en quelque sorte la créature en l'objet aimé, l'associe à toutes les félicités divines. Là est donc véritablement la source de la vie. Que notre gloire soit toujours d'avoir été marqués au sceau de la Trinité, et d'être sa vivante image.

QUATORZIÈME LEÇON.

HISTOIRE DU DOGME DE LA CRÉATION.

Nécessité d'étudier Dieu dans ses rapports avec la création. — Histoire du dogme de la création. — Doctrines théologiques du polythéisme : le système de l'émanation d'après le Mânava-Dharma-Sâstra ; appréciation de ce système. — Doctrines philosophiques : les premiers philosophes grecs ; Platon et Aristote ; les alexandrins ; conclusion générale ; l'idée de la création ne se trouve pas dans le monde polythéiste. — Origine du dogme de la création dans la révélation : l'Ancien et le Nouveau Testament ; la tradition ecclésiastique ; le quatrième concile général de Latran ; idée du dogme et sa formule[1].

Jusqu'ici, Messieurs, afin de mieux étudier Dieu en lui-même, dans son essence infinie et dans sa vie incommunicable, nous avons supprimé le monde. Cette impossibilité de considérer Dieu, abstraction faite du monde, est un des plus glorieux priviléges de notre nature intelligente, et l'exercice d'une de nos plus hautes facultés. Je ne veux pas dire, sans doute, qu'il nous fût possible de nous élever à Dieu, sans l'intermédiaire du monde et du moi. L'idée de Dieu, dans sa manifestation première, implique le monde et le moi ; à l'instant même où le sen-

[1] Auteurs à consulter : 1° *Mânava-Dharma-Sâstra*, trad. par M. Loiseleur-Deslongchamps ; 2° *Essais et Notices* de Colobrooke ; 3° Schlegel, *Essai sur la Langue et la Philosophie des Indiens ;* 4° Ritter, *Histoire de la Philosophie*. Pour l'histoire du dogme chrétien : la sainte Bible, les Pères, surtout saint Irénée, Tertullien et saint Augustin ; le quatrième concile de Latran.

timent de notre propre existence et de celle du monde extérieur s'éveille en nous, par un contraste inévitable, l'idée de Dieu, l'idée de l'infini, apparaît au milieu de notre conscience, complète ses éléments et achève notre vie intelligente. Mais une fois en possession de ces trois éléments, et lorsque nous avons distingué les caractères de l'infini, nous pouvons supprimer les deux éléments inférieurs, et, oubliant le monde, nous oubliant nous-mêmes, nous pouvons considérer Dieu dans la plénitude de son être et dans son indépendance absolue.

Que le temps s'évanouisse, que l'espace soit replié comme la tente que le pasteur nomade enlève le matin pour poursuivre dans le désert sa course incertaine; que les mondes s'écroulent et s'abîment dans le néant; qu'un silence éternel règne dans ces solitudes désolées; qu'il ne s'élève plus d'hymne de reconnaissance et d'amour vers le Père de la vie : au milieu de cette catastrophe universelle, la plus petite parcelle, le plus petit atome d'être, si j'ose ainsi m'exprimer, ne sera point enlevé à l'infini. Dieu restera dans son essence, dans sa félicité sans bornes. Il se suffit : il est Père, il est Fils, il est Esprit-Saint.

Cette reconnaissance du néant du monde devant Dieu, impliquée dans la vraie notion de l'infini, est la vue philosophique la plus haute. Pendant trois mois je me suis appliqué à vous mon-

trer cette liaison de la souveraine suffisance de Dieu avec la vraie notion de l'infini. Si ma parole a porté dans vos esprits la lumière et la conviction, vous pouvez, par la confession du néant de la création devant Dieu, produire l'acte le plus parfait d'adoration que la créature doive au créateur. Cet acte est réalisé et vivant en quelque sorte dans l'institution la plus essentielle du culte, dans le sacrifice. L'idée de l'expiation est, sans doute, une des bases du sacrifice; mais l'idée de l'adoration, et de la plus parfaite adoration, s'y trouve aussi. Pourquoi, dans cette action mystérieuse, la créature est-elle immolée, anéantie, sinon pour proclamer le néant du monde, et en même temps la souveraineté absolue, la perfection incommunicable de l'infini ?

C'est, Messieurs, lorsqu'on a bien saisi la notion de l'infini, lorsqu'on est entré dans ses profondeurs, lorsqu'on s'est rendu compte de ses caractères, qu'on devient capable de concevoir la création, et les rapports du monde avec Dieu. Tout ce que j'ai à dire sur ce nouveau sujet ne sera qu'une conséquence de la notion même de l'infini.

Il ne suffit pas de connaître Dieu dans son essence et dans sa vie; il faut aussi le connaître dans son action extérieure qui est la création, et dans ses relations avec le monde qu'il a créé. Dieu, dans son infinité, est l'objet de notre ado-

ration, de notre admiration; dans ses rapports avec le monde, il manifeste de nouvelles perfections, de nouveaux attributs, qui ravissent nos cœurs, et qui établissent entre nous et lui ce lien d'où dépendent notre dignité et notre bonheur. Il est donc nécessaire d'étudier la Divinité sous cet aspect nouveau. Mais ici naissent de nombreuses questions : comment le monde procède-t-il de Dieu? quels rapports a-t-il avec lui? quelle est sa loi? quelle est sa fin? Voilà le nouveau sujet d'étude qui s'offre à nous. Aujourd'hui nous nous occuperons seulement de la question de l'origine du monde.

Fidèle à notre méthode et à nos habitudes, je dois d'abord vous faire l'histoire des opinions et des dogmes qui ont voulu expliquer cette origine. Sur ce point, comme sur tous les autres, il existe un antagonisme entre la doctrine révélée et les doctrines humaines. Il faut donc que je vous expose d'abord ces doctrines humaines avec leurs conséquences; que je caractérise ensuite d'une manière nette et précise le dogme révélé. Lorsque nous posséderons ainsi les deux solutions, il nous sera facile, je l'espère, de montrer que le dogme chrétien seul est acceptable par la raison, que seul il peut se concilier avec la vraie notion de Dieu.

Les doctrines humaines sur l'origine du monde sont théologiques ou philosophiques ; nous trouvons les premières dans les traditions sacerdo-

tales ; les systèmes philosophiques nous donnent les secondes. Comme le champ où nous entrons est vaste, nous serons obligés de borner nos recherches aux principales solutions.

En dehors de la tradition biblique, la doctrine sacerdotale la plus ancienne, sur l'origine du monde, est l'hypothèse célèbre connue sous le nom de *système de l'émanation*. Cette doctrine est le fond de la théologie des Védas et du code de Manou. Déjà, lorsque nous cherchions l'origine du dogme de la Trinité, j'ai eu occasion de vous donner une idée de ce système; il est nécessaire de vous le présenter aujourd'hui d'une manière un peu plus complète.

Ce système s'offre à nous sous les couleurs de l'imagination orientale. Au commencement de la cosmogonie de Manou, Brahm dépose, au sein des eaux fécondes qui sortent de son essence, un œuf brillant comme l'or, aussi éclatant que l'astre aux mille rayons, et dans lequel l'Être suprême prend naissance. De cet œuf, qui est Brahma lui-même, procède la série infinie des êtres. Pour exprimer l'identité de tous les êtres avec Brahma, ou plutôt pour faire comprendre que Brahma seul existe, les Hindous se servent des plus hardies images. Voici comment les a présentées un critique habile : « Brahma est comme une masse d'argile dont les êtres particuliers sont les formes, comme l'araignée éternelle qui tire de son sein le tissu de la création, comme un feu immense d'où

jaillissent les créatures en myriades d'étincelles, comme l'océan de l'être, à la surface duquel apparaissent et s'évanouissent les vagues de l'existence, l'écume de ces vagues, les bulles de cette écume, qui paraissent distinctes de cette écume, et qui sont l'océan lui-même. Brahma est comme un homme infini : le feu est sa tête, le soleil et la lune sont ses yeux ; il a pour oreilles les plaines sonores du ciel, pour voix la révélation des Védas ; les vents sont sa respiration, la vie universelle son cœur, et la terre ses pieds[1]. »

Sous toutes ces images se cachent un sentiment et une conception de la vie universelle :

De l'essence de l'Être infini nous voyons d'abord sortir l'esprit ; de l'esprit, le moi ; brillantes et pures émanations. Brahma met ensuite au jour les forces primitives et générales de la nature et de l'esprit. La première de ces forces est vraie ; la seconde est illusoire, et ne possède qu'une apparence de réalité ; la troisième enfin est ténébreuse. De ces forces naissent les éléments doués d'un degré toujours décroissant de subtilité ; viennent ensuite les êtres individuels, les dieux, les génies, les astres, les hommes, les animaux, les plantes. La nature se développe dans quatre âges divers moins parfaits les uns que les autres ; et le quatrième est le dernier degré du malheur.

[1] *Essais sur la Philosophie des Hindous*, par Colebrooke. *Quatrième Essai sur la philosophie Védanta*, passim. *Précis de l'Histoire de la Philosophie.*

L'espèce humaine est divisée en quatre castes inférieures les unes aux autres, parce qu'elles sont des émanations toujours moins parfaites de Brahma. Le Brahmane privilégié sort de la bouche de Brahma; le Kchatrya, de son bras; le Vaisy, de sa cuisse; et enfin le malheureux Soudra, qui ne possède que la moitié d'une âme, prend son origine dans le pied de Brahma.

La création est donc soumise à la loi d'une perpétuelle dégradation, d'une corruption inévitable. Écoutez ces terribles paroles : « Enveloppés d'une multitude de formes ténébreuses, les êtres ont tous la conscience de leur but, ils éprouvent le sentiment de la joie et celui de la douleur.... Ils marchent vers le but final (l'absorption), à partir de Dieu jusqu'à la plante, dans ce monde horrible de l'existence, qui toujours s'incline et descend dans la corruption[1]. »

Cette création, dominée par cette loi fatale de la dégradation progressive, est considérée dans son ensemble comme une série de productions et de destructions; comme une alternative continuelle entre le sommeil et la veille de l'Être infini. « Quand il eut tout créé, celui qui se développe constamment et d'une manière inconcevable, retomba en lui-même, remplaçant le temps par le temps. Tandis que Dieu veille, le monde vit

[1] *Essai sur la Langue et la Philosophie des Indiens*, par Schlegel.

et se meut; mais quand il dort, quand son esprit est en repos, l'univers s'évanouit et passe.... Tous les êtres tombent dans l'inertie; ils sont dissous dans l'âme suprême, engloutis dans le fond de son être, parce que celui qui est la vie de tout être sommeille doucement, privé de son énergie..... Ainsi, échangeant tour à tour le sommeil et la veille, constamment il fait naître à la vie tout ce qui a le mouvement et tout ce qui ne l'a pas; puis il l'anéantit et demeure immobile. Il y a des mondes qui se développent sans fin, des créations, des destructions; il fait tout cela presque en jouant, lui, le plus grand créateur[1]. »

Sans entrer dans d'autres détails, nous pouvons caractériser les idées fondamentales de cette théorie, et signaler ses principales conséquences.

Trois idées ressortent des textes que je viens de vous citer : la première, celle d'un monde, développement de l'essence divine; la seconde, celle de la marche des émanations divines du plus parfait vers le moins parfait, et de leur tendance inévitable vers la corruption. Alors la création tout entière se montre à nous comme une chute, une dégradation de l'Être divin lui-même; et un voile funèbre enveloppe le monde. La troisième idée enfin que nous saisissons dans ces théories est celle d'un retour de toutes les émanations dans la substance première, dans le chaos pri-

[1] *Mânava-Dharma-Sâstra*, liv. I.

mitif, figuré par le sommeil de Brahma. Ainsi, la vie n'est qu'un cercle fatal de productions et de destructions, et l'activité divine est sans règle et sans but.

Il est facile de se rendre compte des conséquences qui ont dû nécessairement sortir de cette conception fondamentale.

D'abord la fatalité domine le monde. C'est une impulsion fatale qui tire Brahma de sa léthargie profonde, et l'arrache à son sommeil divin; c'est la nécessité qui fait émaner de son sein la création tout entière; la même nécessité, au jour marqué du cataclysme universel, replonge l'univers dans le chaos, et impose à Brahma un sommeil invincible.

Mais le fatalisme n'est pas la seule conséquence de l'émanation. Si le monde appartient à l'essence de Brahma, ou plutôt s'il est Brahma lui-même; si la vie divine circule dans toutes les veines de ce grand corps, tous ses membres sont des êtres divins. Alors, l'imagination s'enflamme, et, personnifiant les forces de la nature, les astres, les éléments; divinisant les hommes, les animaux, jusqu'aux plus vils insectes, les plantes, elle enfante des cycles infinis de fables, qui retracent les aventures des divinités fantastiques écloses du cerveau malade de l'homme; et le polythéisme s'établit avec son cortége de superstitions et de dégradations de tout genre.

L'idée de la course circulaire de la vie, et le

sentiment de l'immortalité, si profondément gravé dans le cœur de l'homme, engendrèrent aussi la doctrine de la métempsycose, qui, fidèle à l'esprit intime de l'émanation, présente l'absorption finale et impersonnelle dans le grand tout comme le dernier terme des transmigrations et de la félicité suprême.

Enfin, les institutions sociales et politiques, s'inspirant de l'idée religieuse, consacrèrent, comme des lois divines, l'inégalité des hommes, l'esclavage des races inférieures, et l'immobilité absolue.

La doctrine de l'émanation n'est pas particulière au peuple hindou; on la retrouve en Égypte, en Perse, et dans la théogonie d'Hésiode. Elle paraît avoir été commune aux plus anciens peuples du monde, sauf un seul; et quoiqu'elle ait subi de grandes modifications, déterminées par le génie particulier de chaque peuple, par des circonstances locales, et par le souvenir plus ou moins net des traditions et des vérités primitives, elle a toujours conservé son caractère spécial, la confusion de Dieu avec la nature.

Telle est donc la première solution humaine du grand problème de l'origine du monde; tels sont les résultats de cette conception.

Lorsque la réflexion prit naissance, lorsque la philosophie se produisit, d'autres systèmes se développèrent. Quelquefois ils ne furent qu'une traduction des doctrines sacrées; d'autres fois ils

s'en séparèrent profondément, et se tracèrent des routes nouvelles. Dès la plus haute antiquité, la philosophie fut cultivée dans l'Inde. Mais comme les nombreuses écoles qui s'y formèrent nous sont très-imparfaitement connues, et que d'ailleurs toutes les époques philosophiques reproduisent à peu près les mêmes systèmes, nous nous contenterons d'étudier les Grecs.

Deux sentiments contraires se partagent l'âme, lorsqu'on envisage les premiers essais du génie philosophique en Occident; un sentiment de respect pour de nobles efforts; et, en même temps, une pitié profonde pour la stérilité de ce labeur : tant il est vrai que la raison, dépourvue de l'appui de la révélation divine, n'est propre qu'à créer de vaines hypothèses, et à enfanter des doutes.

La première époque de la philosophie grecque nous offre trois solutions principales du grand problème de l'origine des choses : celles des ioniens, des pythagoriciens et des éléates.

Les premiers regards de la philosophie se portèrent sur le monde extérieur; elle fut d'abord une philosophie de la nature. On chercha les principes des choses dans la matière, dans la substance corporelle. Toutefois, au sein de l'école d'Ionie, se développèrent dès son origine deux directions contraires. Les ioniens s'accordaient tous à chercher dans la nature corporelle les

principes des choses ; mais les uns envisageaient la matière comme un seul et unique élément, comme un tout parfaitement homogène ; tandis que les autres la croyaient composée de principes différents et contraires. Les premiers expliquaient tous les phénomènes de l'existence par les transformations, les dilatations et les condensations de l'élément primordial. Avec le temps et le progrès des esprits, cet élément primordial se subtilisa de plus en plus. Thalès regardait l'eau comme cet élément primitif; son successeur Anaximène substitua l'air à l'eau ; et enfin Héraclite crut voir dans le feu, dans le feu vivant et animé, le principe éternel et unique du monde. Les seconds, Anaximandre, Anaxagoras et Empédocle faisaient provenir le monde d'un mélange des principes opposés coexistant de toute éternité au sein de la matière. Pour ces philosophes, il n'y avait pas transformation ni changement de qualité et de nature, comme dans la première hypothèse; il n'y avait que réunion et séparation des éléments constitutifs, changement extérieur et mécanique des contours et des formes des corps, et déplacement dans l'espace.

Cette théorie mécanique reçut son dernier degré de développement lorsque les atomistes, avec Leucippe et Démocrite, réduisirent les éléments à une infinité de parties homogènes, dont les différences, purement extérieures, étaient à leurs yeux les seules causes des choses. De là les ato-

mes ronds, les atomes oblongs et les atomes crochus qui expliquaient tout.

Cependant, au sein de cette école matérialiste, un homme avait reconnu dans le monde l'ordre, la beauté et l'intelligence: Anaxagoras s'était élevé à la conception de la vraie cause, de la cause intelligente; mais il ne sut pas développer la vérité qu'il avait entrevue, ni en faire des applications à l'homme et à la société.

Pendant que les physiciens, à l'exception d'Anaxagoras, cherchaient exclusivement dans la matière l'explication de l'origine du monde, une noble et sage école avait su s'élever dans les régions de la métaphysique. Les pythagoriciens voulaient arriver à l'essence des choses. Mais, quoique leurs principes eussent pu les conduire plus loin et plus haut, ils ne cherchaient guère qu'à expliquer le monde sensible.

Si les pythagoriciens ne surent pas se maintenir dans leur direction métaphysique, les éléates se perdirent dans l'abstraction. La nature pour eux n'était qu'une apparence, objet de l'opinion incertaine. L'unité seule existait; et cette unité n'était pas l'unité de la substance matérielle des premiers physiciens, c'était l'unité de l'être éternellement immobile dans son identité. Mais cet être n'était pas la vie, la réalité; il n'était qu'une pure abstraction logique.

Tous ces systèmes incomplets offraient trop de lacunes, trop d'erreurs, trop de contradictions,

pour qu'ils pussent se maintenir. Le scepticisme les ruina bientôt. Vous savez où en était la pensée philosophique lorsque parut Socrate; vous connaissez le caractère de sa réforme, et le résultat du mouvement qu'il imprima aux esprits. Les solutions précédentes se reproduisirent, mais dans d'autres proportions et sous des formes plus imposantes. L'école matérialiste, continuée par Épicure et par Zénon, ne mérite cependant pas de nous arrêter. Platon et Aristote sont les vrais représentants de la philosophie grecque à cette grande époque. Mais l'étude que nous avons faite précédemment des théodicées de ces grands hommes nous dispense d'entrer ici dans aucun détail : il suffira de vous rappeler les résultats que nous avons obtenus, et que nous avons justifiés par des preuves bien certaines.

Platon considère la matière comme éternelle, increéée, indépendante. Dieu n'est que l'organisateur, le moteur, l'architecte du monde, qu'il bâtit et façonne suivant l'éternel modèle des idées. Aux yeux d'Aristote, ce n'est pas seulement la matière qui est éternelle et increéée : la matière est éternellement inséparable de la forme; le monde organisé existe de toute éternité, avec ses lois, ses forces motrices, et tous les êtres qu'il renferme. Seulement, les forces motrices sommeilleraient éternellement, si le monde ne se sentait attiré vers le bien suprême, qui est Dieu. Cette attraction met éternellement le monde

en branle. Dieu n'est donc pas la cause efficiente du monde; il n'en est que la cause attractive. Ce Dieu, qui attire le monde sans le connaître et sans le gouverner, n'est pas une providence : la fatalité est la seule loi qui préside aux mouvements éternels du monde. Nous avons déjà signalé les vices de ces théories; je me hâte donc de constater la dernière transformation qui s'est opérée dans la philosophie antique, sur la question de l'origine des choses.

Le christianisme réveilla dans le monde l'idée de la création. Cette idée fut présentée avec tant de force par les saints docteurs, que la philosophie se prit à rougir de sa matière éternelle, de son monde éternel, et des conceptions favorites de son Platon et de son Aristote. Qu'arriva-t-il alors? les néoplatoniciens renoncèrent à la matière et au monde coéternels à Dieu, indépendants de Dieu. Dieu, l'*un*, le *bien suprême*, fut le principe non-seulement de l'intelligence, mais aussi de la matière. L'unité absolue du premier principe ayant été ainsi réintégrée par Ammonius Saccas, par Plotin et Proclus, vous croyez peut-être toucher ici au dogme de la création? non, gardez-vous de le croire. Plotin et Proclus parlent beaucoup, il est vrai, de création; mais pour eux, la création n'est autre chose que l'émanation; leur principe suprême s'émane dans une infinité de produits divers; de là le monde. Ainsi, après une révolution de mille ans, la phi-

losophie se retrouva tout juste au point de départ de la spéculation indienne; et le système de l'émanation développa à cette époque tous les caractères que nous avons déjà signalés dès son apparition.

Telle a donc été la marche de l'esprit humain, lorsque, dépourvu de l'appui des traditions divines, il a voulu se rendre compte de l'origine des choses. Le monde est d'abord considéré comme sortant de la substance divine pour y être bientôt replongé, et se perdre dans le chaos. La raison s'éveille; elle cherche dans l'être physique, dans l'être ténébreux et contingent, un principe de lumière et de permanence; et elle voit cet être lui échapper et la fuir. Elle croit trouver un point d'appui plus solide dans l'être métaphysique; mais elle n'en fait qu'une abstraction stérile et morte. Les plus grands maîtres n'aboutissent qu'à un dualisme destructeur de la notion de l'infini et de l'intelligence elle-même. Enfin, lorsque la philosophie, dégoûtée de ces spéculations impuissantes et dangereuses, veut remonter à la pure et primitive vérité, elle ne fait que renouveler les erreurs que son enfance balbutiait.

D'après cet exposé, il est bien certain que l'idée de création proprement dite n'existe nulle part dans le monde polythéiste. Ce serait peut-être ici le lieu d'examiner les systèmes modernes sur l'origine des choses; mais cette étude trouvera mieux sa place ailleurs.

Malgré l'infidélité générale, le dogme de la création ne s'était pas perdu dans l'humanité. Il se perpétuait à côté de celui de l'unité divine, chez le peuple dépositaire des révélations. Pendant que les nations s'égaraient dans les voies de l'orgueil, Dieu veillait sur ce dépôt de la vérité, pour en faire un jour l'instrument du salut universel. Ouvrons donc le livre des révélations divines, le livre qui contient les vérités, dont les tristes erreurs que nous venons de constater n'ont été que l'altération et la corruption. Il s'agit de nous faire une idée nette et juste de l'origine du dogme de la création, de déterminer son caractère, de raconter son développement. Nous allons donc opposer le dogme révélé aux erreurs vulgaires et aux systèmes philosophiques.

En tête de la Bible, à sa première page, à son premier verset, à sa première ligne, je lis ces mots, ces mots simples et grands : *In principio creavit Deus cœlum et terram.*

Quel sens faut-il donner au mot *creavit?* faut-il l'entendre d'une simple formation, d'une simple organisation du monde au moyen d'une matière préexistante? Alors le dogme biblique ne différerait pas essentiellement des doctrines théologiques et philosophiques que nous venons d'étudier, et qui nous ont paru fausses. Le mot *creavit* exprime-t-il cet acte suprême de la volonté infinie et toute-puissante, par lequel la substance du

monde, qui n'existait point en Dieu, ni en elle-même, ni en germe, ni à un état informe ou latent, a été produite? Dans ce cas, il y aurait une véritable et réelle production de ce qui n'existait auparavant d'aucune manière; il y aurait une création *ex nihilo*.

Je dis que ce dernier sens est le seul qu'on puisse donner au texte sacré, si l'on envisage le génie de la langue, la tradition constante de la synagogue et de l'Église, enfin les définitions expresses de celle-ci.

Vous n'attendez pas de moi, Messieurs, une dissertation philologique, qui n'aurait peut-être pas beaucoup d'intérêt pour plusieurs d'entre vous; je vous ferai seulement observer que le mot hébreu בָּרָא (*barà*), traduit dans la Vulgate par *creavit*, présente invariablement ce sens dans la forme où il est employé au premier verset de *la Genèse*, la forme *kal*. Il n'y a pas dans la Bible un seul exemple du contraire. Aussi les plus savants rabbins, Maïmonide et Kimchi, ont reconnu, de la manière la plus expresse et la plus formelle, dans l'hébreu *barà*, la création *ex nihilo*. « Dans notre langue sainte, dit Maïmonide, nous n'avons pas d'autre mot que *barà* pour signifier la production d'une substance du néant[1]. » « *Barà*, dit David Kimchi, est le passage du néant à l'être[2]. »

[1] *Moses Nachmanides, Comment. in Gen.*
[2] David Kimchi, *Radices hebraicæ*.

Mais, pour fixer le sens du célèbre verset de la Bible, nous avons quelque chose de plus que les opinions rabbiniques, nous pouvons invoquer la tradition constante et invariable de la synagogue. Je ne vous citerai pas d'autre témoignage, en faveur de cette tradition, que ces admirables paroles de la mère des Machabées, exhortant au martyre son plus jeune fils : « Élève tes yeux, mon fils, vers le ciel; porte-les sur la terre; considère tout ce que renferme le ciel et la terre, et comprends que Dieu a tout fait du néant! » *Quia ex nihilo fecit illa Deus;* ou, selon le texte grec bien plus énergique : Γνῶναι ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησε αὐτὰ ὁ Θεός[1].

La doctrine du Nouveau Testament est parfaitement identique à celle de l'Ancien. Je ne vous en donnerai pas d'autre preuve que ces paroles de Jésus-Christ lui-même dans sa dernière prière : « Et maintenant, mon Père, glorifiez-moi en vous-même de la gloire que j'ai eue en vous *avant que le monde fût*[2]. » « Dieu, nous dit l'apôtre saint Paul, appelle ce qui n'est pas comme ce qui est[3]. »

Les Écritures sacrées nous enseignent donc que Dieu, dans ce grand acte de sa toute-puissance que nous appelons la création, a produit réellement des substances qui n'existaient

[1] 2 Mach., VII, 28.
[2] Joan., XVII, 5.
[3] Rom., IV, 17.

pas auparavant; qu'il a véritablement tiré le monde du néant; aussi le Symbole commence-t-il par ces paroles : « Je crois en Dieu, créateur du ciel et de la terre. »

Pour compléter cet exposé, il nous reste à jeter un coup d'œil rapide sur la tradition ecclésiastique. La doctrine de l'Église paraît avec évidence dans les controverses qu'elle soutint, dès le IIe siècle, contre les gnostiques, qui renouvelaient le système de l'émanation, le panthéisme et le dualisme. Qu'opposait-elle aux panthéistes, aux partisans de l'émanation? Elle les accusait de diviniser le monde en le faisant participer de la substance divine; d'anéantir la Divinité en détruisant son unité, divisée à l'infini dans la multiplicité des êtres; de renverser enfin toutes les notions de la sagesse et de la bonté divines, par l'introduction du mal dans l'essence même de Dieu.

Que disait-elle aux dualistes, partisans de l'éternité de la matière? Elle leur objectait que, si la matière est incréée et nécessaire, elle est infinie, elle est Dieu; qu'ainsi, on arrive à deux dieux, ou plutôt à la destruction même de toute notion de Dieu.

De cette double controverse, il résulte, avec une évidence absolue, que la doctrine de l'Église sur la création repoussait également et l'émanation de la substance du sein de la Divinité et la matière éternelle; et que par conséquent le

dogme ecclésiastique consistait précisément à affirmer la création du monde sans matière préexistante.

Après un fait aussi éclatant, il est inutile de recourir aux textes des Pères pour établir l'enseignement de l'Église. Saint Augustin, résumant toute leur doctrine et tous leurs travaux, enseigne de la manière la plus expresse la création *ex nihilo* [1]. Saint Anselme, dans son *Monologium*, et saint Thomas, dans *la Somme*, continuant tous les deux la chaîne de la tradition, perpétuent exactement la même doctrine.

Si tel est le dogme constant de l'Écriture et de la tradition, l'Église n'a donc fait que le reproduire exactement, et l'exprimer d'une manière nette et précise, lorsqu'elle a enseigné dans le quatrième concile général de Latran, sous le pape Innocent III, « qu'il n'y a qu'un seul créateur, qui au commencement du temps forma du néant l'une et l'autre créature, la créature spirituelle et la créature corporelle, la créature angélique et la créature mondaine [2]. » Ce décret fut porté contre les hérétiques albigeois et vaudois, qui avaient renouvelé l'antique dualisme et la doctrine de l'éternité de la matière.

[1] *Civ. Dei*, lib. II, 4, 5, 6; lib. XII, 15, 16, 17. *Confess.*, lib. II, 13, 15. *Act. c. Felicem mani.*, 2, 8. *Gen. litt.*, 7, 2, 3.

[2] *Unum esse creatorem omnium... qui simul ab initio temporis utramque* de nihilo *condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam.* Conc. Later. IV.

Tel est donc, Messieurs, le dogme chrétien de la création. Vous voyez qu'il diffère essentiellement des traditions théologiques des anciens peuples, et des systèmes philosophiques.

Dans la prochaine leçon, en vous présentant la théorie du dogme établi aujourd'hui comme fait, j'espère vous démontrer que ce dogme est seul acceptable par la raison ; que seul il peut se concilier avec la vraie notion de Dieu.

QUINZIÈME LEÇON.

THÉORIE DU DOGME DE LA CRÉATION.

Trois solutions du problème de l'origine des choses; le dualisme, le panthéisme, le dogme chrétien. — La contradiction, et les suites funestes des deux premières hypothèses sont démontrées. — Le dogme chrétien, seul acceptable par la raison, ne présente aucune contradiction; il satisfait à toutes les conditions du problème. — Théorie de la création : le monde en Dieu; la science divine du fini distincte de la connaissance que Dieu a de lui-même; la simplicité divine n'est point altérée par l'idée du fini qui est en Dieu. — L'acte créateur. — La création ne perfectionne pas Dieu; le monde est nécessairement fini[1].

Dans la dernière leçon, au milieu des oppositions, des variations et des contradictions des systèmes religieux et philosophiques de l'ancien monde, nous avons vu le dogme révélé, le dogme biblique, toujours constant avec lui-même, présenter dans son développement une admirable unité. Enseigné en tête des livres saints; perpétué par la tradition constante des juifs; promulgué de nouveau par l'Homme-Dieu et par ses apôtres; défendu, expliqué par les docteurs et les philosophes chrétiens; consacré enfin par la définition expresse de l'Église, au quatrième concile de Latran, il porte le carac-

[1] Auteurs à consulter : 1° Saint Augustin, ouvrages cités dans la dernière leçon; 2° Saint Thomas, *Summa, de causa omnium entium et de creatione. Summa adver. Gent.* lib. II, III.

tère de cette immutabilité et de cette perpétuité, sceau des dogmes véritablement divins.

Le dogme chrétien enseigne que l'acte de la puissance infinie, appelé création, est véritablement producteur de substances qui n'existaient pas auparavant. Telle est l'idée qui lui est propre, et qui le distingue de toutes les opinions et de tous les systèmes humains. Je voudrais vous présenter aujourd'hui la théorie philosophique de ce dogme, et dévoiler à vos yeux tout ce qu'il renferme de lumière, malgré les nuages qui enveloppent nécessairement le rapport du fini et de l'infini.

Je dis d'abord que le dogme chrétien seul est acceptable par la raison puisqu'elle en reconnaît la nécessité absolue, sans pouvoir toutefois le comprendre entièrement. Je dis en second lieu, que ce dogme nécessaire contient la théorie la plus philosophique et la plus lumineuse de l'origine du monde, et des rapports du monde avec Dieu. Dans la situation présente de l'esprit humain, il n'est pas de sujet plus important que celui que nous allons traiter aujourd'hui.

Vous savez, Messieurs, qu'en dehors de l'athéisme, dont il ne peut être ici question, il n'y a que trois solutions possibles du problème de l'origine du monde : ou bien le monde est le résultat de deux principes coéternels et nécessaires; ou bien il est le développement de la substance divine; ou enfin il est le produit d'un

acte tout-puissant, qui appelle à l'existence ce qui n'existait pas auparavant. Tous les anciens systèmes religieux et philosophiques rentrent dans une de ces trois hypothèses; et les temps modernes n'ont pas inventé de nouvelles doctrines. Or, la première de ces solutions s'appelle le dualisme; la seconde, l'émanation ou le panthéisme; la troisième enfin est le dogme chrétien.

Avant d'aborder la discussion, il faut poser les conditions du problème qu'il s'agit de résoudre. L'athéisme écarté, deux faits sont reconnus et admis par les dualistes, les panthéistes et les chrétiens : d'une part, l'existence du monde; de l'autre, l'existence d'une cause du monde. Le problème consiste à découvrir les vrais rapports entre le monde et sa cause; et la solution du problème doit laisser intacte et inviolable la double existence du monde et de sa cause; sans cela on sort des conditions du problème, comme du sens commun de l'humanité.

Eh bien! au nom du sens commun, au nom de la logique, je porte contre les deux premières solutions la grave accusation de détruire et d'anéantir les deux termes qu'il s'agit de mettre en rapport, et d'arriver ainsi à de palpables contradictions.

D'abord, est-il bien difficile de se convaincre que le dualisme détruit l'existence du monde et de sa cause? Le dualisme consiste à affirmer deux principes coéternels et nécessaires, indépendants

l'un de l'autre. Ces deux principes se limitant réciproquement, toute la réalité de l'un est enlevée à la réalité de l'autre; tout ce que l'un possède est refusé à l'autre. Par conséquent ils ne sont infinis ni l'un ni l'autre. Ils ne sont pas non plus infinis par leur réunion; car l'infini n'est pas une collection de parties diverses, il est absolument un, simple, indivisible. Il n'y a donc pas d'infini dans cette hypothèse; il n'y a pas de souveraine perfection. Avec la notion d'infini, il faut aussi abandonner celle de la cause suprême, souveraine et parfaite, qui n'est qu'un aspect de l'infini lui-même. Mais alors comment sera-t-il possible de concevoir les causes relatives, imparfaites, finies? Essayez de concevoir les causes relatives sans une cause absolue; l'imparfait sans le parfait; le fini sans l'infini; vous ne le pourrez pas; vous épuiserez dans ce vain effort votre intelligence; vous y perdrez votre raison. Or, qu'est-ce que cette impossibilité absolue de concevoir le fini tout seul, l'imparfait tout seul, le relatif tout seul? C'est l'impossibilité même de concevoir le monde sans une cause suprême, parfaite, infinie, le monde tout seul. Le monde vous échappe donc, sa réalité vous fuit comme un fantôme de la nuit. Ainsi, le dualisme, en détruisant la notion de l'infini, détruit celle du fini, et rend impossible celle de la cause et celle de l'effet. Il n'y a plus de cause, il n'y a plus d'effet; il n'y a plus de Dieu, il n'y a plus de monde; c'est le chaos, c'est le néant.

La solution dualiste, en niant forcément les deux termes qu'il s'agit de mettre en rapport, détruit le fait même qu'il faut expliquer; nous ne pouvons donc pas accepter cette solution. Le résultat de la solution panthéistique est exactement le même; quelques réflexions vont nous en convaincre.

Le panthéisme, dans son expression la plus générale, consiste à affirmer que le monde appartient à la substance de Dieu; qu'il n'y a dans le monde qu'une seule substance, la substance divine.

Or, s'il y a un principe clair dans notre raison, c'est celui-ci : les modes d'une substance participent aux qualités inhérentes à la substance elle-même, puisqu'ils sont la substance elle-même modifiée d'une certaine manière. La substance divine étant nécessaire et infinie, tout ce que cette substance affecte, tous les modes de cette substance, doivent être nécessaires et infinis comme elle. Écartons donc de suite l'idée que la substance divine puisse être en même temps finie et infinie; infinie en Dieu, finie dans le monde. J'en appelle à votre raison; j'en appelle à votre conscience; concevez-vous qu'une même substance soit en même temps bornée et sans bornes, finie et infinie? Affirmer cette simultanéité d'existences qui s'excluent, n'est-ce pas se contredire, tomber dans l'absurde? Le monde appartenant à l'essence divine, étant un développement de la

substance divine, est donc rigoureusement et nécessairement infini. Mais alors il est nécessaire de transporter au monde toutes les notions, tous les caractères de l'infini ; et il faut dire que le temps est éternel, que le contingent est nécessaire, que le relatif est absolu, que la multiplicité est l'unité. Passons sur toutes ces contradictions, qui outragent le sens humain et la logique. Il faut aller plus loin encore ; il faut dire que le monde est de soi, qu'il est par soi, qu'il est sa cause à lui-même. Participant à la substance divine, il possède nécessairement ce dernier attribut. Nous avons donc un monde nécessairement infini.

D'un autre côté, la cause du monde ne peut être au-dessous de son effet, moindre que son effet ; elle sera donc inévitablement une, absolue, éternelle, immuable, infinie.

Nous arrivons ainsi à deux infinis, à un dieu-cause, à un dieu-monde, à deux dieux, c'est-à-dire à une contradiction monstrueuse et subversive de toute raison.

Dans l'hypothèse que nous examinons, quel moyen d'échapper à cette fatale contradiction ? Un seul se présente ; c'est d'affirmer que l'infini n'est pas Dieu isolé du monde, ni le monde isolé de Dieu, mais la réunion du monde et de Dieu. Que de difficultés, que de contradictions nouvelles sont engendrées par cette nouvelle affirmation, et ne permettent pas de s'y réfugier !

D'abord est-il possible de concevoir que l'infini divin résulte de deux termes finis, et qu'une cause et un effet finis puissent produire l'infini? Cette assertion est tellement contradictoire qu'on ne peut s'y arrêter, et qu'il faut de nouveau attribuer l'infinité soit à Dieu, soit au monde, en absorbant le monde en Dieu, ou Dieu dans le monde.

Examinons la première supposition qui attribue l'infinité à Dieu. Dieu est donc véritablement infini; c'est-à-dire qu'il est tout l'être, et que hors de lui il n'y a rien. En effet, que peut-il y avoir hors de l'infinie et unique substance? Quelle réalité distincte de la sienne? Le fini ne peut avoir qu'une existence phénoménale et apparente; le monde ne peut être autre chose qu'un mode, un phénomène interne de la substance divine, un rêve de Dieu, un spectacle qu'il se donne à lui-même. Le monde n'est donc en réalité qu'une illusion : il s'évanouit comme un fantôme de l'être. Et qu'on ne vienne pas nous objecter que, dans la doctrine chrétienne, l'infinité de Dieu ne nuit pas à la réalité du monde; car cette doctrine, par le dogme de la création et la pluralité des substances, évite l'écueil où le panthéisme vient misérablement échouer.

La réalité du monde est donc impossible dans la première supposition. Cette conséquence vous répugne-t-elle? vous répugne-t-il de voir le monde

et votre être propre vous échapper comme un songe qui fuit au réveil du matin? voulez-vous conserver la réalité du monde? Alors vous êtes obligés de dire que le fini est la condition même de l'existence de l'infini, en d'autres termes, que l'infini n'a pas son développement en lui-même; qu'il ne se développe que par le monde et dans le monde. Mais il faut ajouter que Dieu n'est que l'être et la force indéterminés, le centre cosmique, le point focal, le germe enveloppé et obscur de l'existence. Dépouillé d'intelligence, de volonté, de liberté, il est la force aveugle et ténébreuse, la force fatale qui se déploie dans le monde, s'étend dans l'espace, s'écoule dans les fluides, se raréfie dans l'air, se dilate dans les gaz, se solidifie dans le minéral, végète dans la plante, sent dans l'animal et pense dans l'homme.

Ainsi vous avez un monde sans Dieu; vous aboutissez à l'athéisme de l'école hégélienne. Nul moyen d'échapper à l'alternative que nous venons de poser. Le panthéisme nie donc nécessairement ou Dieu, ou le monde; il n'est pas dans les conditions du problème, puisqu'il détruit le fait qu'il faut expliquer.

Le rejet des deux hypothèses que nous venons d'examiner implique-t-il l'admission du dogme chrétien? Oui, si nous ne voulons pas rester dans une ignorance fatale et dans un scepticisme désolant, touchant une des questions qui importent

le plus à notre dignité, à notre félicité. Le dogme chrétien n'est pas simplement nécessaire, il s'explique et se justifie à la raison. Non-seulement il est à l'abri des contradictions renfermées dans les hypothèses que nous venons d'examiner; mais encore il satisfait aux conditions du problème posé. Ainsi il établit les vrais rapports entre Dieu et le monde, et ne laisse d'autres difficultés que celles qui naissent des bornes de l'intelligence finie.

Nous avons déjà posé nettement le dogme chrétien; répétons cependant qu'il repousse toute matière, toute substance préexistante à l'acte créateur, tout germe antérieur et latent, toute participation à la substance divine, et qu'il affirme une production réelle de substances qui n'existaient pas auparavant.

Cette idée a été exprimée d'une manière très-juste, dans le langage philosophique et théologique, par ces mots : *Creatio ex nihilo; creare est educere aliquid ex nihilo*. Ici le rationalisme nous oppose la vieille maxime : *Ex nihilo nihil;* et pour se ménager une facile victoire, il commence par dénaturer la doctrine chrétienne, en lui faisant dire ce qu'elle ne dit pas. Entendons-nous donc bien sur un point de doctrine aussi important. Est-il vrai que nous posions le néant comme un des facteurs de l'existence? est-il vrai que nous fassions intervenir dans la création un terme purement négatif? Si cela était, nous pro-

clamerions une étrange absurdité. Mais non, ce n'est pas nous qui posons le néant comme le principe des êtres. Ce reproche s'adresse avec plus de vérité à ces philosophes qui, considérant Dieu comme l'être indéterminé, et identifiant l'être avec le néant, veulent ensuite faire naître de ce néant l'universalité des choses. Pour nous, c'est Dieu, Dieu avec son intelligence, sa volonté, sa force, sa puissance infinies, que nous posons comme le principe de l'être et de la vie. Cette puissance infinie appelle à l'existence ce qui n'existait pas auparavant; sans besoin d'une matière préexistante quelconque, sans rien communiquer de son indivisible et inaltérable substance, elle pose l'être et réalise la substance finie. Si vous me demandez le *comment* de cette merveilleuse production, je n'ai rien à vous répondre; et cette impuissance ne m'étonne pas; et elle ne doit pas vous étonner. Je sais qu'en affirmant cette production j'affirme un fait incompréhensible. Mais je vois clairement, dans les hypothèses contraires, au lieu d'un mystère, de palpables contradictions destructives de l'être de Dieu et de l'être du monde, destructives de la raison elle-même. Entre des contradictions destructives de l'intelligence et un mystère qui peut être la condition même de l'intelligence, mon choix n'est pas douteux.

Vous m'objecteriez en vain que l'expérience nous fournit seulement la notion d'une causalité

productrice de phénomènes, et non pas de substances; telle est, me direz-vous, notre causalité personnelle, telle est celle que nous apercevons dans les objets extérieurs. Je réponds à cela que l'idée de causalité est absolue dans notre raison; qu'elle ne perd pas ce caractère, quoique nous la saisissions à l'occasion des phénomènes; et dès lors elle n'a pas sa limite dans le monde des phénomènes. D'ailleurs, fût-il vrai que notre causalité personnelle produisît seulement des modes et des phénomènes, que pourrions-nous en conclure à l'égard de la causalité suprême et infinie? Dieu se mesure-t-il à la taille de l'homme?

Mais il n'est pas vrai que, dans le domaine de l'expérience, nous ne trouvions aucune notion de causalité productrice de substances. Vous vous regardez sans doute, Messieurs, comme des êtres subsistants, comme des forces réelles et distinctes, comme des substances? Eh bien! où étiez-vous, où étions-nous il y a un siècle? Dans nos pères, me répondrez-vous. Soit, pour les corps. Mais votre intelligence, votre volonté, votre pensée, votre moi, où étaient-ils? sont-ils éternels, ou ont-ils commencé? Nous sommes donc tout autant de forces ou de substances spirituelles qui n'étaient pas hier, qui sont aujourd'hui, qui ont été produites. Ainsi nous trouvons dans notre expérience personnelle, dans l'expérience la plus intime, cette haute notion de la production substantielle. Le fait que je signale, ce fait qui nous

est personnel et intime, ce fait de création attesté par notre expérience, est aussi métaphysiquement inexplicable que la création du monde elle-même; et par conséquent on ne peut faire une objection raisonnable de l'incompréhensibilité de l'acte créateur. Mais il est temps de pénétrer plus avant dans la théorie de ce grand acte.

Jusqu'ici nous avons étudié Dieu dans son essence, dans la simplicité et l'infinité de son être, dans sa vie incommunicable. Dans ce sanctuaire inviolable de la Divinité, il n'y a pas de place, avons-nous dit, pour le créé.

L'existence du monde nous révèle dans la Divinité un aspect nouveau. Le monde est par Dieu, rien n'est plus certain. Or, Dieu ne peut pas créer le monde sans le connaître, sans en avoir l'idée. Ainsi, l'artiste, avant d'accomplir son œuvre, la porte tout entière dans sa pensée; et ce tableau, avant qu'il existât sur la toile, ce palais, avant qu'il s'élevât sur le sol, étaient déjà dans l'esprit qui les a réalisés.

Puisque le monde existe, il est absolument nécessaire que l'intelligence divine ne représente pas uniquement l'essence divine, mais encore le fini lui-même, tous les êtres, et tous les mondes possibles. Voici comment nous concevons ce nouvel aspect de la Divinité :

Dieu, en contemplant son essence infinie, voit un nombre indéfini de degrés d'être, correspondant aux perfections renfermées dans son

inaltérable simplicité, et capables de les reproduire, autant que le comporte la nature du fini. Tous ces degrés d'être sont autant de types, d'idées posées par l'intelligence divine et subsistant en elle.

Représentez-vous donc, Messieurs, tous les êtres qui peuplent cet immense univers, dont le calcul ne peut mesurer l'étendue indéfinie; représentez-vous tout ce qui a pu exister dans un passé sans commencement assignable, et tout ce que l'avenir renferme dans ses insondables profondeurs. Rappelez à vos esprits tous les genres, toutes les espèces, tous les individus possibles de tous les mondes possibles; les rapports innombrables qui lient ensemble tous ces êtres; les lois qui les gouvernent et les ordonnent dans l'unité. Figurez-vous tous ces mondes comme un immense et sublime concert, dont chaque individu est une note. Concevez ce magnifique ensemble, non pas dans la réalité, mais dans l'idéalité; et vous avez l'univers tel qu'il existe dans l'intelligence divine. Cette multitude indéfinie est conçue par un seul et même acte, représentée par une seule parole; et cette parole est le Verbe divin lui-même.

Qu'elle est belle cette science divine! cette science, cause véritable des choses, cette science dont la nôtre, hélas! n'est qu'un misérable fragment. Qui ne voudrait s'abreuver aux flots de cette lumière? Qui ne désirerait se plonger

et se perdre dans les torrents de cette harmonie?

Mais, quelque ravissant que soit ce nouvel aspect de la Divinité; quelque belle que soit cette science du fini qui est en Dieu, gardons-nous de la confondre avec la science que Dieu a de lui-même, avec son Verbe. Sans doute cette science du fini n'est pas en Dieu un second Verbe. Il n'y a pas un Verbe de Dieu et un Verbe du monde. Loin de nous cette absurde impiété. Il n'y a qu'un seul Verbe, comme il n'y a qu'une seule essence, une seule intelligence divine. Mais dans le même Verbe divin, nous trouvons deux aspects différents; et c'est cette différence qu'il n'est pas permis de méconnaître, surtout dans l'état actuel de l'esprit humain. Sous le premier aspect, l'essence divine se connaît elle-même, se représente à elle-même dans son infinité; sous le second, l'essence divine connaît sa puissance créatrice, et représente le fini.

Mais, me direz-vous peut-être, ne craignez-vous pas, par cette multiplicité indéfinie d'idées, que vous placez dans l'intelligence divine, d'altérer son infinie simplicité? Cette multiplicité n'implique-t-elle pas des bornes? Il y a donc des limites dans l'infini; et si le fini s'introduit dans l'infini, bientôt ils vont se confondre. Voilà l'objection dans toute sa force; veuillez prêter à la réponse toute votre attention.

Remarquez bien d'abord que ces idées du fini, cette vue, cette science du fini qui existent en

Dieu, ne sont pas la condition première de l'intelligence divine. C'est ce qu'on oublie trop souvent aujourd'hui ; c'est ce qu'il importe de rappeler toujours. Dieu se connaît et s'aime lui-même; là est sa vie et sa félicité suprêmes. Par une vue secondaire, et bien distincte de la première, quoiqu'elle ait dans la première sa raison et son principe, Dieu connaît la multiplicité indéfinie des êtres qu'il peut créer. Il les voit avec toutes leurs relations, par conséquent avec leurs bornes nécessaires. Mais cette multiplicité, ces relations, ces bornes, ce n'est pas en lui, c'est hors de lui, c'est dans la création idéale ou réelle, dans les créatures possibles ou réalisées, qu'il les voit. Ce n'est plus son essence propre, mais bien l'idée des créatures qu'il voit, et qu'il pose par cette vue. Il est donc évident que cette vue n'implique, dans l'essence divine, aucune multiplicité, aucune contingence, aucune relation, aucune borne, et que l'infini reste toujours distinct du fini[1].

Après avoir conçu l'existence idéale du monde en Dieu, appliquons-nous à concevoir l'acte créateur lui-même.

Dieu, quand il le veut, est puissant à réaliser les idées, les lois, les mondes qu'il conçoit. Par

[1] Sur cette question, voyez : S. Augustin, *De 83 quæst.*, *questio* 46; *De civitate Dei*, lib. II, cap. x. S. Anselme, *Monologium*, cap. XXIX - XXXVII. S. Thomas, *Summa*, 1ª pars, quæst. 14, art. 5; quæst. 15, art. 2, 6.

un acte de sa volonté infinie et toute-puissante, il produit, il pose au dehors des forces vivantes, qui retracent l'image des types divins de son intelligence. Ces forces vivantes sont les substances.

Quand cet acte infini, qui appelle à l'existence ce qui n'existait pas auparavant, intervient, un abîme incommensurable est franchi; un mystère incompréhensible s'accomplit; mais cette incompréhensibilité n'est pas une raison, nous l'avons prouvé, pour rejeter la seule notion que nous puissions nous former de l'acte créateur.

L'existence du monde nous apprend que cet acte, dont nous concevons la possibilité, s'est réalisé. Dieu a dit, et tout a été fait; il a voulu, et les mondes sont sortis du néant. *Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt.*

Si l'idée du fini conserve toujours son caractère propre dans l'intelligence divine; si elle ne se confond jamais avec l'idée de l'essence infinie; à plus forte raison, la réalisation de ces types dans la création, et la création tout entière, ne peuvent jamais se confondre avec l'infini lui-même.

En effet, la création, aussi immense qu'on la suppose, est nécessairement finie. Ses conditions essentielles sont le temps, l'espace, la multiplicité. La création est nécessairement dans le temps, dans l'espace; elle est nécessairement une multiplicité d'êtres. Reculez dans le passé autant

que vous le voudrez ; reculez aussi loin que possible le commencement du temps; ne craignez pas d'entasser les millions de siècles sur les millions de siècles : il faut toujours arriver à un point où le temps a commencé, puisque l'idée de la succession et d'un commencement se trouve impliquée dans celle du temps. Et avant ce point initial, qu'avez-vous? que trouvez-vous ? Dieu dans son éternité.

Opérez sur l'espace comme vous venez de le faire sur le temps; portez-en les bornes aussi loin que vous le voudrez ; dilatez, dilatez sans fin l'espace; ajoutez, et toujours ajoutez : par cela même que vous ajoutez un nouveau degré d'être, vous ajoutez une borne nouvelle. Vous reculez la borne, soit ; mais c'est toujours la borne; et par delà l'espace, vous avez toujours l'immensité divine, qui l'enveloppe et le renferme dans son infinie simplicité.

Multipliez, autant que le calcul de l'infini peut le permettre, les êtres, les existences : par cela même que vous multipliez ces êtres, vous les limitez.

Ainsi, rien n'est plus clair : la création ne peut jamais être véritablement infinie, elle ne peut jamais être égale à Dieu ; elle n'est pas l'être par soi, l'être nécessaire, éternel, immense, infini. La création peut s'approcher toujours de plus en plus de Dieu, mais sans jamais l'atteindre. Là est la condition de sa durée et de sa perma-

nence. Si un jour elle pouvait se confondre avec Dieu, absorbée en lui dès ce moment, elle cesserait d'être.

Ici je dois prévenir un malentendu. S'il est évident que la création ne peut jamais être véritablement infinie, gardez-vous de croire qu'il soit nécessaire de la restreindre à notre globe, ou à notre système planétaire. La révélation ne nous apprend pas les secrets du monde, mais elle ne défend pas les investigations scientifiques; elle ne repousse aucune donnée certaine de la science. Si cette idée satisfait davantage votre raison et votre cœur, vous pouvez, sans blesser la foi, vous représenter des successions indéfinies de créations diverses; vous pouvez peupler avec des mondes tous les points de l'espace et du temps; vous pouvez aller aussi loin que la science, sans jamais atteindre les limites de la puissance divine, sans jamais confondre la création indéfinie avec le véritable infini.

La création n'étant pas infinie, ne procure à Dieu aucune perfection nouvelle, aucun nouveau degré d'être; là se trouve le fondement de la souveraine liberté de l'acte créateur. Dieu n'est nécessité que par sa nature; il n'est nécessité que dans la production des personnes divines, dans le développement de sa vie essentielle, dans sa causalité interne. Hors de cette sphère, commence l'empire de la liberté divine. Dieu peut faire jaillir les mondes du néant; il peut

les laisser dans ses abîmes. Il crée s'il le veut, où il le veut, comme il le veut. Maître souverain de son œuvre, il la façonne comme il lui plaît. L'acte créateur est donc un acte d'infinie liberté.

Ainsi trois idées essentielles sont contenues dans le dogme chrétien, et constituent toute la théorie que je viens de vous présenter. La création est la réalisation des types divins qui représentent le fini en Dieu; par cet acte de la toute-puissance sont produites des substances qui n'existaient pas auparavant; et cette production est l'exercice de la liberté la plus absolue qu'il nous soit donné de concevoir.

Telle est l'esquisse que j'ai voulu vous tracer; nous avons posé des principes féconds qui nous donneront les vrais rapports du monde avec Dieu; j'espère que nous arriverons à une conception digne du grand Artiste et de la perfection de son œuvre.

SEIZIÈME LEÇON.

RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE.

Retour sur la théorie de la création. — L'archétype du monde; ses conditions. — Liberté de Dieu. — La création n'est jamais nécessaire; solution des difficultés. — Motif de la création. — Un mot sur l'optimisme. — La conservation du monde est une création continue. — Loi du monde et fin des êtres. — Le monde matériel. — Le monde spirituel. — Perfections de Dieu relatives au monde; la Providence[1].

Lorsque l'intelligence veut s'expliquer l'origine des choses sans prendre pour guide le dogme chrétien, elle s'égare et arrive à des hypothèses contradictoires, qui feraient mettre en doute l'autorité de la raison, si elles étaient inévitables. Au contraire le dogme chrétien, et la théorie philosophique qui en résulte, satisfont à toutes les conditions du problème de l'origine des choses; loin de détruire les données du sens commun, ils les confirment. L'humanité croit avec une invincible assurance à la réalité du monde où elle vit, à la réalité de l'être qu'elle possède; elle croit avec la même foi et la même certitude, à la réalité d'une cause suprême du monde, d'une cause

[1] Auteurs à consulter : 1° Les mêmes que pour la leçon précédente ; 2° Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, *Recherche de la vérité;* 3° Leibnitz, *Théodicée;* 4° Fénelon, *Réfut. de Malebranche*, et *Existence de Dieu;* 5° H. Klee, *Katholische Dogmatik*, *Gott als Schopfer;* 6° Staudenmayer, *Die christliche Dogmatik*, III Band.

parfaite et toute-puissante. La philosophie chrétienne justifie ces croyances générales de l'humanité. Nous avons un Dieu réel et vivant, un Dieu véritablement infini et parfait, un Dieu qui possède toute la félicité d'une nature qui se suffit pleinement à elle-même. Nous avons un monde créé de Dieu, un monde réel et qui subsiste dans sa réalité, autant que le veut la suprême puissance qui lui a donné l'être.

En même temps que le dogme sacré sanctionne toutes les données du sens commun, il nous présente la plus haute idée de la puissance divine. Produire la matière de son ouvrage en même temps que l'ouvrage lui-même; féconder le néant; faire exister ce qui n'existait pas auparavant, et réaliser cet acte prodigieux par le seul vouloir : que pouvons-nous concevoir de plus grand et de plus digne de la toute-puissance? Aussi l'historien sacré nous montre-t-il Dieu créant le monde par une seule parole : *Dixit fiat lux; et facta est lux*. Le dogme chrétien est donc ce qu'il y a de plus simple et de plus profond à la fois.

Ce dogme, si philosophique et si divin, nous enseigne que la création est une production de substances qui n'existaient point auparavant; qu'elle n'est point faite avec une matière préexistante, ni tirée de la substance de Dieu. L'intelligence divine voit dans la simplicité de son essence, et sans que cette vue implique en elle aucune divisibilité ni aucune division, une infi-

nité de degrés d'êtres qui représentent ses perfections, et qui peuvent être communiqués. La volonté divine, la toute-puissance réalise ces idées, en produisant des forces vivantes. La conception de ces types par l'intelligence divine, et leur réalisation par la volonté divine n'impliquent aucune confusion entre l'infini et le fini.

Tous ces principes ont été posés dans la dernière leçon; mais peut-être ai-je passé trop vite sur des considérations d'une importance extrême, puisqu'elles nous aident à concevoir la liberté divine, et les rapports du monde avec Dieu. De nouvelles réflexions me paraissent nécessaires. Je vais donc encore vous transporter dans la pensée divine, avant toute création, avant la naissance des mondes, pour y étudier les caractères de la conception du fini par l'intelligence divine.

Dieu conçoit le fini comme fini, et il ne peut pas le concevoir autrement; car ce qu'il concevrait alors ne serait plus le fini. Par conséquent, Dieu conçoit le fini avec ses conditions nécessaires de contingence, de temps, d'espace, de multiplicité; avec ses relations, avec ses bornes. J'ai prouvé que cette conception idéale du fini, pas plus que sa réalisation par l'acte créateur, n'introduisait aucune imperfection dans l'essence divine.

Dieu voit le fini sous la condition de la con-

tingence. En effet, tous les êtres finis ayant nécessairement en lui leur principe et leur cause libre, Dieu ne peut les voir comme nécessaires et éternels. L'éternité divine est une sphère inaccessible, et la perfection souveraine n'emprunte rien d'étranger.

Mais toute existence qui commence, par cela même est divisible, successive; et la succession implique un passé, un présent, un futur. Dieu voit donc nécessairement le fini avec le temps et dans le temps.

Toute existence successive étant nécessairement bornée, ne peut se trouver que dans un point déterminé de l'espace; si elle correspondait à tous les points de l'immensité, elle serait parfaitement simple, c'est-à-dire infinie, ce qui est contradictoire. Dieu voit donc le fini dans l'espace.

Enfin, il le voit comme une multiplicité, puisque dans l'idée du fini se trouve nécessairement celle de collection. La divisibilité, la succession supposent des relations, qui, de leur côté, impliquent des êtres divers et multiples, et par conséquent bornés.

La diversité, la multiplicité doivent être ordonnées; elles doivent conspirer à une fin commune; sans cette condition, la multiplicité n'offrirait que l'image du chaos. Or, dans la pensée divine tout est harmonie. Dieu établit donc des rapports entre toutes les idées qu'il conçoit. Ces rapports et

ces lois font naître l'ordre, l'unité et la beauté.

Mais quelle est cette beauté, terme de tous les rapports et de toutes les lois? Elle ne peut être que la représentation par le fini de l'essence divine elle-même. Dieu veut faire une image de lui-même, selon que le comporte la nature du fini; il veut se reproduire, en quelque sorte, dans sa substance, dans ses propriétés, dans ses lois internes, dans sa vie.

Mais l'image divine tombant dans le fini entre dans les conditions nécessaires de la succession, du temps, de l'espace, de la multiplicité, des limites. Je conçois donc clairement que l'intelligence divine étant inépuisable, et l'objet qu'elle veut représenter étant infini, il doive exister une infinité d'idées représentant une infinité de mondes possibles; et que cependant, à cause de la nature du fini, ces idées, ces êtres, ces mondes possibles, toujours en s'approchant de plus en plus de la perfection souveraine, ne puissent jamais la reproduire dans son infinité, et restent toujours infiniment au-dessous de leur modèle.

Si l'idée du fini, si l'archétype des mondes existe, tel que nous venons de nous le représenter, il suit que cet archétype ne peut jamais se confondre en Dieu avec le Verbe, expression de la substance divine telle qu'elle existe en elle-même. Dieu se voit comme éternel; il voit l'archétype du monde comme temporel. Dieu se voit comme nécessaire; il voit l'archétype du monde

comme contingent. Dieu se voit comme un, simple, immuable, immense; il voit l'archétype du monde comme multiple et divisible : en un mot, Dieu se voit comme infini; il voit l'archétype du monde comme fini.

Toutefois, comme Dieu voit dans son infinité le fini qu'elle renferme d'une manière surémi-nente; comme dans l'idée de sa toute-puissance se trouve celle de la possibilité de la création, il suit que l'archétype du monde est éternellement dans le Verbe divin, en tant qu'il représente l'essence des créatures, et qu'il est leur cause exemplaire.

Mais comme Dieu ne peut concevoir ni créer un monde véritablement infini, car ce serait se concevoir lui-même comme créature, et se créer lui-même, ce qui est contradictoire; comme le fini ne peut jamais équivaloir à l'infini, cette connaissance du fini, essentielle à Dieu, n'égale pas cependant la connaissance que Dieu a de lui-même, tel qu'il est en lui-même. Dieu se voit et s'aime comme infini; de là l'éternelle génération de son Verbe, l'éternelle procession de son Amour. Là se trouve sa gloire incommunicable et sa félicité suprême. La conception du fini, comme une image de l'éternelle génération et de l'éternelle procession, est une conséquence de la nature divine qui n'accuse aucune indigence, aucun manquement dans les opérations premières de la divinité. Mais si elle n'é-

gale pas la perfection souveraine, elle ne la fait pas non plus déchoir, car pour concevoir et réaliser le plus petit degré d'être, il faut une intelligence et une puissance infinies.

La réalisation de l'archétype du monde par l'acte créateur, évidemment ne change pas les conditions essentielles du fini. Le monde réalisé ne peut être plus infini que son archétype lui-même. Il peut être indéfini dans les êtres qu'il renferme, dans sa durée, dans son étendue; il ne peut jamais être infini. La notion que je viens de vous donner de l'archétype du monde, et les principes établis dans la dernière leçon, me dispensent d'entrer ici dans de nouveaux développements, qui ne pourraient être qu'une répétition.

Le monde n'étant pas infini, Dieu n'a jamais un motif infini de créer; et comme un motif infini seul pourrait nécessiter Dieu, il conserve une liberté illimitée dans l'acte créateur.

On ne peut pas objecter avec raison, contre la liberté divine, qu'il vaut mieux que la création soit que si elle n'était pas, puisque la création est bonne. La création est bonne, en effet, puisqu'elle est l'œuvre de Dieu; il est aussi très-évident qu'il vaut mieux pour nous être que n'être pas; mais là n'est pas la question. Pour établir la nécessité de la création, il faudrait prouver qu'elle est le complément de l'être divin; or, c'est le contraire qui est démontré.

L'idée de la causalité essentielle contenue dans la notion même de Dieu, ne peut non plus faire naître aucune difficulté sérieuse; car la vraie causalité divine est la causalité interne, qui rend Dieu fécond en lui-même par la génération de son Verbe, et par la procession de son Amour.

Cette doctrine de la liberté de l'acte créateur est en parfait accord avec les sentiments les plus profonds et les plus délicats du cœur de l'homme. La reconnaissance naît surtout des bienfaits gratuits et désintéressés. Jamais on ne se croira très-lié par un bienfait forcé. Si Dieu a été contraint à nous créer; si la création était nécessaire à sa félicité, à l'ordre général; quelle reconnaissance lui devons-nous pour le don de l'existence? La doctrine de la nécessité de la création va donc à étouffer dans l'âme humaine le principe même du sentiment religieux, qui est la reconnaissance et l'amour.

La création n'étant pas nécessaire, cherchons quel peut en être le motif. Il faut un motif, car la suprême sagesse n'agit pas au hasard, ni par caprice. Je dis que le motif de la création est la bonté; et que le monde est l'effet de l'amour divin. Sans doute la création manifeste Dieu, révèle ses infinies perfections et raconte ses gloires. Mais cette gloire externe n'est pas essentielle à Dieu, Dieu n'en a pas besoin. La gloire qui revient à Dieu de la création ne peut donc être le mobile de cet acte. Cependant ce motif écarté,

il ne reste plus que la bonté qui puisse l'expliquer. Dieu étant la bonté essentielle veut se communiquer et se donner; il appelle les créatures à la vie, au bonheur, à la participation de son essence et de sa félicité. Mais ce grand don étant parfaitement désintéressé, la bonté, quoique essentielle à la nature divine, est essentiellement libre.

Ici naît une question qu'il importe d'examiner, afin d'écarter tous les nuages qui pourraient s'élever encore autour de ce principe fondamental de la liberté de l'acte créateur.

On peut se représenter que Dieu, lorsqu'il veut créer, choisit, dans le nombre infini des types existant dans son intelligence, un type unique pour le réaliser; ou bien, qu'il ne fait pas de choix, et qu'il réalise successivement et progressivement tous les types de sa pensée, tous les mondes possibles.

Dans la première hypothèse, on se demande naturellement la raison du choix de Dieu. Pourquoi Dieu appelle-t-il tel monde à l'existence plutôt que tel autre? pourquoi laisse-t-il tous les autres dans les abîmes du néant? Au XVIIe siècle, Malebranche et Leibnitz répondirent à ces questions par un système célèbre, dans lequel ils dépensèrent beaucoup de génie, et qui a reçu le nom d'*optimisme*.

D'après ces grands hommes, il serait indigne de l'intelligence et de la sagesse qui président

aux actes divins de choisir un monde moins parfait, préférablement à un monde plus parfait; car on ne pourrait donner aucune raison d'un choix semblable. Donc, concluaient-ils, si Dieu se détermine à créer, il doit choisir le monde le plus digne de lui, le monde le plus parfait. Après avoir établi ce principe, ces illustres philosophes s'appliquaient à prouver que de fait le monde est le plus parfait possible, et que, malgré le mal qu'il renferme, il est le plus digne de Dieu. Le développement de ce système n'entre pas aujourd'hui dans mon sujet.

Quelque brillante que fût cette hypothèse, elle trouva des adversaires décidés, et comparables en génie aux inventeurs de l'optimisme. Bossuet et Fénelon crurent voir en lui une doctrine pleine d'erreurs et de dangers. Ils faisaient remarquer d'abord que ce système mettait des limites arbitraires à la puissance divine, épuisée par la production du monde actuel. Il devenait impossible à Dieu de concevoir quelque chose de mieux que ce monde; assertion un peu étrange, il faut en convenir. Cependant, sur ce point, Leibnitz ne restait pas sans réponse. Mais tout le fort de l'argumentation était ailleurs.

L'optimisme reconnaissait que Dieu n'était pas nécessité à créer. Dieu, selon ce système, était parfaitement libre de ne pas créer; mais, s'il se déterminait pour la création, il devait nécessairement choisir le meilleur. Alors Fénelon,

avec cette pénétration et cette sagacité qui caractérisent son génie métaphysique, proposait cet argument à ses adversaires :

Si Dieu est tenu au plus parfait, il est tenu de créer le monde; car, qui osera soutenir que le néant du monde est plus parfait que son existence? Mais alors Dieu n'est plus libre; la création est nécessaire; elle est un résultat nécessaire de l'essence divine, et nous arrivons aux plus déplorables conséquences. On ne leur échappe qu'en affirmant qu'il est indifférent pour Dieu de créer ou de ne pas créer. Mais tout ce que l'on dit pour établir ce principe renverse l'optimisme. En effet, si Dieu est libre de créer ou de ne pas créer, à plus forte raison conserve-t-il sa liberté dans le choix d'un monde moins parfait préférablement à un monde plus parfait. On ne concevra jamais que Dieu pouvant, sans blesser aucune de ses perfections, s'abstenir de créer, soit soumis, s'il se détermine librement pour la création, à la loi d'une nécessité quelconque.

Fénelon signalait aussi dans l'optimisme un fond d'idées étroites, basses, indignes de Dieu. Imaginez, disait-il, une échelle infinie de degrés d'êtres, qui aille, par une succession continue, du plus bas degré au plus élevé, de l'atome jusqu'à la plus sublime des intelligences; tous ces degrés d'êtres, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, sont tous également dignes de Dieu, tous également au-dessous de lui. Pour

réaliser le plus petit degré d'être, ne faut-il pas toute la puissance de Dieu? ne faut-il pas une puissance infinie? Et le plus parfait des êtres possibles, par cela même qu'il est fini, n'est-il pas à une distance infinie de Dieu? Dieu ne voit donc rien dans tous ces êtres qui puisse déterminer une préférence; il ne peut puiser dans les convenances de sa nature divine aucune raison pour décider un choix; et quand il réalise un degré d'être quelconque, quand il crée, il n'a d'autre motif que sa suprême volonté; là se trouve l'essence de la liberté divine. Quoique Dieu choisisse sans motif nécessitant, il ne faut pas croire que son choix soit aveugle, car il est la suprême et parfaite intelligence.

Cette métaphysique est belle; cette argumentation est puissante, et vraiment digne de Fénelon et de Bossuet.

Cependant, il est des esprits pour qui cette solution n'est pas entièrement satisfaisante; ce choix leur paraît un choix sans motif. Ils craignent que cette notion ne soit dérogatoire à la perfection divine, et qu'une force aveugle et fatale ne soit mise à la place du Dieu de toute intelligence et de toute sagesse. Il est donc de mon devoir de vous proposer une autre solution, qui peut se soutenir dans les limites de la foi, et qui, pour certains esprits, paraît plus propre à lever toutes les difficultés.

Dans cette seconde hypothèse, Dieu ne choisit

pas un monde entre les mondes possibles, mais il réalise, dans l'indéfini de l'espace et du temps, tous les mondes possibles. Dieu manifeste tout ce qui peut être manifesté; tout ce qui doit naître naît au moment marqué par l'éternelle sagesse; l'être le plus infime est réalisé comme le plus sublime; tous les mondes sont appelés successivement à l'existence. Chaque monde en particulier est comme un épisode de l'immense poëme de la création, au sein de laquelle toutes les combinaisons s'accomplissent, et où un plan magnifique se déroule dans une durée indéfinie. Ainsi la création, dans son ensemble, sera la plus parfaite possible, la plus digne de Dieu; et sur ce point l'optimisme aura raison. En même temps, comme la création est essentiellement et nécessairement finie, elle sera toujours distincte de l'infini, infiniment au-dessous de lui; la liberté de Dieu restera dans toute son intégrité; l'amour seul, la bonté seule seront les motifs de l'action divine; et les nobles efforts des adversaires de l'optimisme en faveur de la liberté de Dieu seront justifiés. Si cette hypothèse vous paraît plus satisfaisante, je ne vois pas de raison, tirée des nécessités de la foi, qui puisse vous forcer à la rejeter[1].

[1] L'opinion de la pluralité des mondes n'a jamais été regardée comme contraire à la foi. L'illustre Joseph de Maistre l'a adoptée. Mais comme il ne nous est pas donné de déterminer le nombre des mondes, nous nous trouvons dans l'indéfini. L'opinion que nous proposons ici n'est pas notre opinion personnelle, car il est difficile d'en avoir une

Si je suis parvenu à élucider un peu les rapports du fini et de l'infini, du monde et de Dieu, vous comprendrez aisément combien sont vaines et dépourvues de sens les questions que l'on fait trop souvent : Pourquoi Dieu n'a-t-il créé notre monde que depuis six mille ans ? Pourquoi l'a-t-il créé dans le point de l'espace qu'il occupe plutôt que dans tel autre? Que faisait Dieu avant la création du monde? Si Dieu, créant aujourd'hui, ne créait pas hier, il a changé; il n'est donc pas immuable?

Pour se rendre compte de l'impertinence de ces questions, il faut d'abord concevoir que le temps ne peut jamais correspondre à l'éternité. En effet, quel que soit le point de la durée auquel on fasse commencer le temps, on a toujours l'éternité en avant. Tous les moments du temps sont donc indifférents aux yeux de l'Éternel; et à la première question il n'y a pas d'autre réponse à donner que celle-ci : Dieu a fait commencer le temps quand il lui a plu.

Il faut raisonner sur l'espace comme sur le temps. A quelque point que vous vous placiez dans l'espace, vous avez toujours l'immensité au delà; par conséquent tous les points de l'espace

dans ces matières. Nous croyons cependant qu'il est utile de l'exposer, afin que la raison voie jusqu'où elle peut aller sans blesser la foi : *in dubiis libertas*. Cet exposé a encore un autre avantage, celui de montrer que le dogme n'a rien à redouter des progrès de la science.

sont égaux dans l'immensité, et Dieu place le monde où il lui plaît.

Quand on demande ce que faisait Dieu avant la création; quand on affirme que la création a porté un changement dans l'essence divine, on oublie que le mode d'être de Dieu est l'éternité et l'immutabilité; et que pour Dieu il n'y a ni avant, ni après, ni succession. L'éternité est un présent éternel; Dieu, par une seule et éternelle vue, embrasse l'universalité et la succession des êtres et de leurs rapports; l'acte divin est éternel, immuable, infini, comme la substance divine elle-même; et, dans ce sens, on peut dire que Dieu est éternellement créant. Mais la création, résultat de l'action divine, n'est pas éternelle; et tous les rapports de passé, de présent, de futur existent entre les créatures et pour elles.

Ainsi le fini, réalisé par l'acte créateur, existe dans l'infini; le temps dans l'éternité; l'espace dans l'immensité; la multiplicité dans l'unité, sans jamais se confondre entre eux.

Le monde créé n'est pas abandonné à ses propres forces; la volonté qui l'a fait naître le conserve et le développe; la main qui l'a tiré du néant le soutient sur ses abîmes. Dieu est donc toujours présent au monde; toujours il le vivifie, en réalisant sans cesse les substances; en donnant sans cesse aux lois, aux forces, à tous les êtres leur efficacité; enfin en concourant à tous les actes

des créatures, pour y mettre tout ce qu'il y a de réel. La conservation du monde est donc, dans un sens très-véritable, une création continue. Je ne connais pas de plus triste erreur que celle de ce système qui, après avoir fait intervenir Dieu pour créer le monde, le relègue aussitôt dans une inaction absolue, et laisse le monde à lui-même. Cette erreur est celle du déisme; rien n'est moins philosophique, ni plus indigne de Dieu.

Maintenant, Messieurs, quelle est la loi essentielle, le terme de cette création réalisée par la volonté divine, et conservée par le concours toujours actif et efficace de cette même volonté?

Je dis que tout être manifeste Dieu, et que tout être tend à Dieu.

D'abord distinguons les deux ordres généraux d'êtres, les deux modes d'existence qui nous sont connus, les deux mondes, le monde matériel et le monde spirituel.

Il semble, au premier aspect, que le monde matériel, avec ses êtres inorganiques, avec ses lois fatales, soit bien peu propre à manifester le Dieu vivant, le Dieu esprit, le Dieu libre que nous adorons. Cependant, tout être matériel est la réalisation d'une idée divine, et nous représente ce type vivant, cause de son existence, qui subsiste dans la pensée de Dieu; tout être matériel porte l'empreinte auguste de la Trinité divine. En effet, la Trinité tout en-

tière concourt à l'acte créateur, et laisse son sceau dans chaque créature. Pour réaliser le plus petit degré d'être, ne faut-il pas une puissance qui crée et pose la substance et la force? Ne faut-il pas une intelligence qui donne à la substance sa forme, à la force sa direction, et qui ainsi détermine la substance et la force, une substance et une force indéterminées n'étant pas possibles? Ne faut-il pas enfin un principe qui, unissant la forme à la substance, communique la vie? Mais qu'est-ce que cette puissance qui réalise la substance, sinon la première personne divine, le Père? Qu'est-ce que cette intelligence qui donne à la substance sa forme, qui harmonise chaque être avec l'ensemble, sinon le Verbe divin, la raison primordiale et universelle, la sagesse divine elle-même, la seconde personne de la Trinité? Enfin qu'est-ce que ce principe, qui, par l'attraction et la cohésion de toutes les parties, réalise dans chaque être la vie, sinon le principe éternel d'union qui lie le Père au Fils, le Fils au Père, l'Amour substantiel, la troisième personne de la Trinité? Chaque être matériel, étant donc une substance et une force, ayant une forme qui le distingue et une vie qui lui est propre, portant ainsi l'empreinte de la Puissance, de l'Intelligence et de l'Amour divins, est marqué au sceau de la Trinité.

Tous ces êtres sont régis par des lois que nous appelons mathématiques, physiques, chimiques,

physiologiques; et l'action de ces lois tend à réaliser sans cesse, à maintenir inviolable un ordre général, un rapport des parties au tout, par lequel se révèle au sein de la diversité, une magnifique unité, manifestation elle-même de l'unité de la pensée divine. Il est donc vrai de dire que le monde matériel, et dans ses parties, et dans son ensemble, nous manifeste Dieu.

Mais ce monde est encore dans un rapport plus profond avec Dieu. Selon la doctrine de saint Thomas, tous les êtres, même ceux qui sont dépourvus d'intelligence et de volonté, tendent vers Dieu, et participent à Dieu d'une certaine manière. Laissons parler le grand théologien : *Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione : quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem* [1]. Ainsi, tout être, en jouissant du bonheur auquel il est appelé par sa nature, participe à Dieu.

Les êtres spirituels, doués d'intelligence, de volonté, de personnalité, ne sont pas régis par des lois nécessitantes. Appelés aux plus sublimes destinées, ils doivent mériter le bonheur par une coopération active. Leur loi générale est la réalisation volontaire et libre de l'ordre, de l'ordre éternel et divin, qui leur est mani-

[1] *Summa theologica.*

festé. Placés entre diverses sortes de biens, ils doivent, pour se conformer à l'ordre, préférer les biens supérieurs aux inférieurs. Ainsi, ils doivent subordonner l'intérêt à la justice; la volupté à la tempérance; l'égoïsme à la charité; l'amour de soi à l'amour de Dieu. Le choix qu'ils feront décidera de leur sort, et les fixera dans une misère infinie, ou dans une félicité sans bornes.

Dans ces êtres intelligents et libres, la Trinité se manifeste de la manière la plus parfaite qui nous soit connue. L'être et la substance sont les dons du Père. La pensée est la vivante image de l'éternelle génération du Fils. Dans ce miroir de l'intelligence, le fini et l'infini viennent se réfléchir. Tous les êtres de la nature, leurs rapports et leurs lois; les idées nécessaires, les types immuables des choses passagères; Dieu lui-même, dans son essence et dans sa vie, viennent se retracer dans ce fond sublime de la pensée. L'être spirituel connaît Dieu et le monde; il se connaît lui-même. Par cette connaissance, il engendre en lui une parole, un verbe, faible écho, mais écho véritable de la parole éternelle et du Verbe divin. Toutefois la connaissance ne termine pas la vie de l'être spirituel. Il y a en lui une immense capacité d'aimer; de s'unir au bien, au bien suprême lui-même, de le pénétrer, d'en jouir; vivante reproduction de l'Amour infini qui est Dieu.

Un être doué d'aussi vastes facultés, un être qui appelle sans cesse le vrai absolu et le bien suprême, tend vers Dieu, gravite sans cesse vers lui comme vers son centre, et ne trouvera de repos que dans sa possession; heureux, si jamais il ne se détourne de la route qui le mène à sa fin.

Ainsi, Messieurs, se vérifie la loi générale de la création : tout être est une manifestation de Dieu ; tout être gravite vers Dieu.

Dans la création, tous les attributs moraux de la Divinité se manifestent. Vous venez de voir les preuves de la puissance, de la sagesse et de la bonté. La sainteté y brille par le maintien de l'ordre; la justice y éclate par la rétribution exacte du mérite et du démérite; la miséricorde s'y montre par le pardon accordé au coupable, tant que son mal est guérissable.

Tous ces attributs se réunissent dans un seul, que nous adorons sous le nom de Providence. Cette Providence, qui accompagne chaque être dans sa course à travers le temps et l'espace ; qui veille sur lui comme une mère sur un enfant chéri, est l'appui du malheureux, l'espérance du juste, comme aussi la terreur du méchant. Il est doux de l'invoquer, de la bénir au milieu des bienfaits qu'elle répand sur nous ; de l'adorer, même lorsqu'elle verse sur nous la coupe de l'infortune, parce que nous savons que la main qui nous frappe est celle d'un ami, qui ne blesse que pour guérir.

Ainsi le monde est beau, il est bon, il est digne de Dieu : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat; et erant valde bona.*

Les leçons sur l'existence et la nature de Dieu, la Trinité, la création, nous ont donné les principes généraux de la théodicée chrétienne. Elle renferme sans doute d'autres questions, mais qui ne sont guère que le développement et l'application des principes posés. Dans la suite de cet enseignement, nous trouverons l'occasion de les traiter. J'ai cru qu'il y avait en ce moment quelque chose de plus pressant et de plus utile à faire. Les principes que nous avons posés seraient faux, si la vérité se trouvait dans les doctrines rationalistes. Après avoir exposé et prouvé nos principes en eux-mêmes, il est nécessaire de les soumettre à une contre-épreuve, par l'examen des systèmes contraires; c'est la tâche qu'il nous reste à remplir.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE DE L'ABSOLU.

Résultat de toute bonne théologie. — Le dogme chrétien est contesté par le rationalisme. — Nécessité d'examiner les systèmes qu'il lui oppose. — Les deux nations philosophes des temps modernes, la France et l'Allemagne. — Utilité de commencer cette étude par les systèmes allemands. — Ordre à suivre. — Unité de la philosophie allemande, malgré la diversité de ses systèmes; son origine; ses principes généraux; ses principaux résultats; opposition absolue entre cette philosophie et le christianisme. — Origine immédiate de l'idéalisme subjectif de Fichte, de l'idéalisme objectif de Schelling, du système purement logique de Hégel. — Fichte; but de sa théorie; point de départ; le *moi* créateur et unique réalité; le moi individuel et le moi absolu; applications des principes posés. — Notion de Dieu d'après ce système. — Réfutation du principe fondamental de cette théorie[1].

La foi chrétienne élève bien haut l'intelligence; elle lui découvre des vérités bien profondes; et le dogme chrétien renferme la vraie philosophie. J'ose espérer, Messieurs, que vous en êtes convaincus, après la patiente déduction des principes fondamentaux de la théodicée. Notre méthode a été de confirmer la foi par l'expérience et le raisonnement. Appuyés sur ces trois bases nous avons pu nous élever à la vraie notion de

[1] Auteurs à consulter : 1° Chalybaüs, *Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel*, Dresden, 1839; 2° Kant, *Critik der reinen Vernunft; Prolegomena zu einer ieden kunftigen Metaphysik;* 3° Fichte, *Wissenschaftslehre*.

l'infini. L'un, l'éternel, le nécessaire, l'immuable, l'absolu, l'immense, tels sont les noms de cet infini qui s'est révélé à nos intelligences et à nos cœurs, et qui réunit toutes les perfections dans la simplicité de son être. L'infini n'est donc pas une idée générale, un être abstrait, une sorte de signe algébrique qui aide la faiblesse de notre esprit. L'infini est vivant, ou plutôt il est la réalité, la vie elle-même. Portés sur les ailes de la foi, nous avons entrevu quelque chose de ce mystère de la vie divine, et nous l'avons adoré sous les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit. Enfin, de la vraie notion de l'infini, est résultée pour nous celle du fini et de ses rapports avec Dieu; ces rapports ont été établis dans la théorie de la création.

Nous avons donc un Dieu parfait, et un monde réel. Un Dieu véritablement parfait est un dieu providence; et dans un monde réel et véritablement distinct de Dieu, la liberté se conçoit. La providence de Dieu, la liberté de l'homme, tels sont les résultats de toute bonne théologie, de toute bonne philosophie. Alors l'homme peut adorer, aimer, espérer, et doit tendre sans cesse à se perfectionner, à se rapprocher de plus en plus du Dieu qui l'a créé à son image, et qui le gouverne par sa providence. Ainsi sont justifiées toutes les données du sens commun; et tous les besoins de l'esprit et du cœur reçoivent la plus noble satisfaction.

Ces dogmes, si profonds pour l'intelligence, si attrayants pour le cœur, si féconds pour la félicité de l'homme et de la société, ont rencontré dans leur développement historique bien des obstacles, suscités par les négations de l'humaine raison. Cette lutte de l'erreur contre la vérité, cette lutte qui a commencé avec le monde, n'est pas finie. De nos jours même, elle s'est renouvelée peut-être avec plus de puissance que jamais. Il nous importe de connaître ces opinions, ces théories qui disputent au christianisme l'empire des intelligences. Il est vrai que ces doctrines ne renferment rien de nouveau; et déjà, dans la série de ces leçons, en réfutant les erreurs anciennes, nous avons réfuté les erreurs nouvelles, et ruiné leurs principes. Ainsi, dans l'étude que nous avons faite de la nature divine, nous nous sommes appliqués à démontrer la distinction essentielle de l'infini et du fini; et dans la théorie de la création, nous avons prouvé la nécessité rationnelle du dogme chrétien par la réfutation des hypothèses dualiste et panthéiste. Cependant cette réfutation générale ne suffit pas; il faut étudier le rationalisme dans sa forme contemporaine, dans son langage moderne; il faut discuter ses principes, et soumettre ainsi à une contre-épreuve la vérité de ceux que nous avons établis.

Le progrès de la raison, amené par le christianisme, rend presque impossibles aujourd'hui des erreurs autrefois puissantes. Par exemple, le dua-

lisme, qui conçoit le monde comme le résultat de deux principes éternels et ennemis, ne trouverait pas aujourd'hui un seul partisan ; et l'athéisme atomistique qui ne voit dans le monde que des éléments matériels et finis, quoiqu'il ait fait une apparition pendant le dernier siècle, n'aurait d'accès aujourd'hui qu'auprès de quelques esprits grossiers, et étrangers aux premières notions d'une bonne philosophie. Rendons justice à nos contemporains ; ils ont le sentiment de l'infini et de l'unité. S'égarant trop souvent dans la recherche de cet infini, dans la poursuite de cette unité, ils ne conçoivent pas leurs vrais caractères, et n'établissent pas leurs vrais rapports. Par voie de conséquence, ils peuvent même être conduits jusqu'à la négation et à la destruction de l'unité et de l'infini. Mais enfin, cette grande pensée a lui dans leur intelligence; le rayon divin a touché leur âme. Il y a là une fraternité d'esprit que nous aimons à signaler ; là se trouve l'espérance d'une réunion future que nous saluons de grand cœur. Plus que jamais donc des discussions sincères, graves, bienveillantes, sont nécessaires ; c'est l'unique moyen de rapprocher des esprits faits pour s'entendre, et qui déjà se touchent par plusieurs points. Je ne viens donc pas aujourd'hui avec des pensées d'amertume, ni avec des intentions d'hostilité. Si je veux séparer, c'est pour unir ; si je veux discuter, c'est pour arriver à la paix.

Dans le monde rationaliste, il règne aujourd'hui une certaine unité qu'il importe de constater, car c'est le vrai moyen de se rendre un compte fidèle de l'état de l'esprit humain. Mais pour arriver à cette conception de l'unité de la pensée à une époque donnée, il est nécessaire d'embrasser, dans leur ensemble, les systèmes philosophiques. La France et l'Allemagne sont les deux nations philosophes des temps modernes. Toutefois, il faut reconnaître que le rationalisme s'est développé chez nos voisins avec beaucoup plus de suite et de conséquence que parmi nous. Leurs systèmes nous dévoilent bien vite le fond des doctrines, parce qu'ils sont complets. Ce qui est obscur et enveloppé dans les théories françaises, est manifeste et avoué dans les théories allemandes. Je ne veux pas dire, sans doute, que nos voisins possèdent une méthode d'exposition meilleure que la nôtre, et un langage plus clair que le nôtre; sous ce rapport, nous leur sommes très-supérieurs, et ils le reconnaissent; mais en métaphysique, ils vont plus loin que nous. Je commencerai donc cet exposé par les systèmes allemands plus complets que les nôtres. Voici quel sera l'ordre de cette discussion; quand je trouverai un vaste système, poussant courageusement ses principes jusqu'à leurs dernières conséquences, je m'appliquerai à découvrir son idée fondamentale et sa base logique, sans me perdre dans les détails qui seraient infinis. Ensuite je discuterai le système, et dans la

réfutation, pour rester sur le terrain de nos adversaires, je me servirai des principes rationnels, et je n'irai pas chercher mes armes parmi les conséquences morales et pratiques, qui peuvent se déduire de cette doctrine. Au contraire, quand je trouverai des systèmes incomplets, qui posent des principes et en retiennent arbitrairement les conséquences; des systèmes qui s'arrêtent en chemin, et ne veulent pas obéir à la logique qui les pousse en avant, je me contenterai de montrer qu'ils ne sont que des transitions, des phases passagères. Il est inutile, sans doute, de vous avertir que, dans cet examen, nous ne sortirons pas de la théodicée.

Quand on parle des systèmes qui, depuis cinquante ans, se sont développés chez nos voisins d'outre-Rhin, on les appelle du nom général de philosophie allemande; et c'est avec raison, puisque, malgré la diversité de ces systèmes, cette philosophie est une. Je crois utile de signaler ce caractère général, avant d'examiner aucun système particulier.

L'unité de cette philosophie se trouve dans l'identité d'origine, de principes et de résultats.

D'abord elle est née du mouvement imprimé à la pensée par Kant. Le but que se proposa le philosophe de Kœnigsberg fut de bannir de la philosophie toute supposition, toute hypothèse. Il voulut démontrer rationnellement tous ses principes. Comme nous arrivons à la connaissance des

choses par l'intermédiaire de nos facultés passives et actives, Kant pensa qu'il fallait d'abord étudier ces facultés elles-mêmes. De là sa célèbre critique du jugement et de la raison. Son analyse patiente et profonde vint aboutir à ce résultat : qu'il n'existe pas un lien nécessaire entre nos facultés et leur objet; entre notre esprit et le monde extérieur; entre notre raison et le monde métaphysique. Nos facultés ne furent donc aux yeux de Kant que des formes vides, des instruments, des organes incapables de nous mettre en possession de la réalité des choses. Il arriva donc au scepticisme; et ouvrit un abîme entre les facultés humaines et la réalité des choses.

Le problème de la réalité de nos connaissances soulevé par Kant a donné naissance à la philosophie allemande. Les disciples et les successeurs de Kant ont voulu combler l'abîme qu'il avait ouvert entre le sujet et l'objet, entre l'homme et l'univers. Rester fidèle à la méthode strictement rationnelle dont Kant avait donné l'exemple, et en même temps échapper à son scepticisme, tel fut le but que se proposa la philosophie nouvelle.

Kant avait trouvé le scepticisme, parce qu'il avait cru que nos facultés ne nous apprenaient rien de l'essence des choses. De prime-abord, la nouvelle philosophie s'empare de l'essence des choses, et franchit d'un bond l'abîme que Kant avait creusé entre la connaissance et l'être, le

sujet et l'objet. Elle affirme que l'être est dans la connaissance ; qu'être et connaître sont identiques ; que, par conséquent, notre connaissance des choses nous met en possession de leur essence. Et comme notre être propre est l'objet immédiat de notre connaissance, comme nous nous connaissons d'abord nous-mêmes, il est nécessaire que nous saisissions en nous-mêmes, et dans la connaissance de nous-mêmes, l'essence des choses. Ce principe, point de départ de toute la spéculation allemande, en renferme un autre. Si être et connaître sont identiques, si se connaître soi-même est connaître l'essence des choses, il faut nécessairement que cette essence soit en nous, et qu'il n'y ait en réalité qu'une seule substance dans le monde. Cette substance unique est l'absolu, qui se développe nécessairement, et d'une manière infinie, dans la nature et dans l'esprit humain, et qui arrive dans l'intelligence humaine à la connaissance de lui-même.

Voilà l'idée la plus générale et en même temps la plus simple de la philosophie allemande ; c'est la philosophie de l'absolu et de son développement.

Cette philosophie implique nécessairement la négation de tous les principes établis dans ce cours. S'il n'y a qu'une seule substance, il n'y a pas de distinction absolue et réelle entre le fini et l'infini. Si l'absolu se développe dans

la nature et dans l'esprit humain, il n'y a pas un Dieu parfait, un Dieu personnel antérieur au monde, distinct du monde et cause du monde. Si l'absolu développe son essence dans la production du monde, il n'y a pas de création véritable. Ainsi, rien n'est plus opposé que la doctrine chrétienne et la philosophie de l'absolu.

En partant des principes généraux qui sont les bases de la philosophie de l'absolu, on peut s'arrêter à des points de vue divers. Ces points de vue sont au nombre de trois, et ils ont donné naissance aux trois grands systèmes de la philosophie allemande. On peut se concentrer dans le moi, le poser comme l'absolu lui-même, et chercher à en déduire l'universalité des choses; alors on arrive à l'idéalisme subjectif de Fichte. Ou bien, se plaçant au sein de la réalité, on peut embrasser en même temps le moi et le monde, et les considérer comme les développements de l'identité absolue; par ce procédé on obtient l'idéalisme objectif de Schelling. Enfin, on peut sortir de toute réalité, se placer au sein des lois purement logiques, dans un monde abstrait; et alors on aboutit à la théorie purement logique et abstraite de Hégel.

Dans cette énumération, je ne comprends pas les nouvelles théories que Schelling enseigne à Berlin. Ces doctrines sont trop peu connues, pour qu'il soit prudent de hasarder sur elles un juge-

ment. Tous les rapports qui ont été faits de l'enseignement récent de l'illustre philosophe ont été désavoués par lui. Je crois cependant pouvoir affirmer que si Schelling reste fidèle à ses premiers principes, les inconvénients qui en sont inséparables se représenteront infailliblement. Si, au contraire, il les abandonne ; si, par une nouvelle méthode, et avec toute la puissance de son génie, il établit la personnalité divine, la liberté de l'acte créateur; s'il retire la spéculation allemande des voies où elle s'est perdue; gloire à lui, gloire à ce grand homme, auquel la postérité pourra, avec vérité, confirmer le nom de Platon moderne.

La première difficulté qu'on rencontre dans l'étude des systèmes allemands, c'est la langue même qu'ils se sont créée. Il faut d'abord se faire un dictionnaire, et fixer d'une manière nette le sens de termes qui reviennent sans cesse, et qui reçoivent une acception tout à fait éloignée de celle qu'ils ont dans l'usage ordinaire. Ces singularités de langage sont-elles un avantage? Je veux vous faire connaître l'opinion d'un homme qui, pour sa part, n'a pas peu contribué à ces innovations. « Les Allemands ont si longtemps philosophé seulement entre eux, qu'ils se sont peu à peu écartés, dans leurs idées et leur langage, des formes universellement intelligibles, et qu'on en est venu à prendre pour mesure du talent philosophique les degrés de cet éloigne-

ment de la manière commune de penser et de s'exprimer. Il me serait facile d'en citer des exemples. Il est arrivé aux Allemands ce qui arrive aux familles qui se séparent du monde pour vivre uniquement entre elles, et qui finissent par adopter, entre autres singularités, des expressions qui leur sont propres, et qu'elles seules peuvent entendre. Après quelques efforts infructueux pour répandre au dehors la philosophie de Kant, ils renoncèrent à se rendre intelligibles aux autres nations, s'habituèrent à se regarder comme le peuple élu de la philosophie, et la considérèrent comme quelque chose qui existait par soi-même d'une existence absolue et indépendante, oubliant que le but de toute philosophie, but souvent manqué, mais qu'il ne faut jamais perdre de vue, est d'obtenir l'assentiment universel en se rendant universellement intelligible. Ce n'est pas à dire pour cela qu'il faille juger les œuvres de pensée comme des exercices de style ; mais toute philosophie qui ne peut être intelligible pour toutes les nations éclairées, et accessible à toutes les langues, ne saurait être, par cela même, la philosophie vraie et universelle[1]. »

Est-ce un étranger ou un adversaire de la philosophie allemande qui tient ce langage? non, c'est un des fondateurs de cette philosophie, c'est

[1] *Jugement de Schelling sur M. Cousin*, traduction de M. Grimblot.

Schelling lui-même. Quoique ces paroles puissent être prises pour un arrêt porté contre la philosophie germanique, ou, du moins, contre plusieurs de ses parties, elles ne doivent pas nous détourner d'une étude dont les résultats sont importants.

Le premier système dont je dois vous présenter un aperçu, celui de Fichte, emploie sans cesse les expressions de *moi*, de *non-moi*, de *sujet*, d'*objet*, de *conscience*. Pour Fichte, le *moi* représente la sensation, le sentiment, l'intelligence, la raison, la volonté, en un mot, l'activité qui est en nous, qui est nous-mêmes. Le *non-moi* équivaut au monde extérieur et au monde de l'humanité. Le *sujet* et l'*objet* ne sont que de nouvelles manières de désigner le moi et le non-moi. Enfin, par le mot de *conscience* il ne faut pas entendre le sentiment du bien et du mal; ce mot désigne tout ce monde intérieur que nous portons au dedans de nous-mêmes, et équivaut à la pensée réfléchie.

Quel est le but avoué des théories de Fichte? Ce philosophe ne se propose rien moins que d'affranchir le moi, ou l'homme, de toute passivité et de toute dépendance. Selon lui, l'homme, soumis aux seules lois de sa propre nature, affranchi de tout empire étranger, ne peut rien recevoir du dehors, et ne doit rien qu'à lui-même. Fichte veut douer l'homme de la liberté absolue, de la toute-puissance; il en fait la force

spontanée et créatrice. Vous allez vous convaincre qu'il n'y a pas lieu à m'accuser d'exagération.

Kant n'avait pu faire disparaître la dualité de l'objet et du sujet. Fichte, voulant remplacer cette dualité par l'unité, cherche un principe capable de fonder l'unité absolue dans la pensée et dans le monde; et ce principe, il croit ne pouvoir le trouver que dans l'homme, dans le moi et dans la conscience. Le principe de la philosophie doit être en nous, dans la sphère du sujet, dit-il, car nous ne savons que ce qui est en nous; nous n'avons le droit que de parler de nous, et de nous affirmer nous-mêmes. Oublions donc tout ce qui nous est extérieur; fermons la porte de l'âme à tout ce qui vient du dehors; abandonnons le monde; concentrons sur nous-mêmes, sur notre moi, tout l'effort de notre attention; c'est là véritablement que nous trouverons la lumière. Ce que nous connaissons premièrement en nous, c'est notre propre activité; ce sont toutes les modifications, toutes les représentations qui existent en nous; en un mot, c'est notre conscience. Cette conscience naît et se développe quand, par la réflexion, nous commençons à apercevoir tout ce qui se passe en nous, tout ce qui se meut et s'agite sur ce théâtre intérieur que nous portons au dedans de nous-mêmes. Le moi se représente ainsi lui-même à lui-même; il se représente un objet qui est lui-

même; *il se pose lui-même*, expression sacramentelle. La conscience se fait donc elle-même. L'activité qui est en nous se réfléchissant elle-même nous donne sa véritable origine; elle ne relève donc que d'elle-même.

Tel est le premier fait que Fichte constate, qu'il pose comme une vérité évidente, immédiate et qui n'a pas besoin de preuve. De cette pensée, de cette conscience, qui vient de se créer elle-même par sa propre activité et sa puissance de réflexion, le philosophe veut ensuite tirer l'universalité des objets et le monde extérieur. La tentative peut paraître audacieuse ; voyons si elle réussit à Fichte.

Mon moi éprouve un choc qui le force à se replier sur lui-même; ma puissance vient se heurter contre un objet qui résiste, se dresse devant moi, et se pose comme une borne, une limite, une négation de mon activité et de ma puissance. Aussitôt naît en moi le sentiment d'une existence distincte de ma propre existence, d'un non-moi, d'un monde, d'un objet, et d'un objet qui agit sur moi pour me limiter.

Il semble ici que Fichte abandonne son grand principe. Si le moi a sa limite dans le non-moi, si le sujet est borné par l'objet, le moi n'est donc plus absolu, tout-puissant, créateur ; et le système est renversé par sa base.

Comment Fichte échappera-t-il à cette diffi-

culté? Il reconnaît sans doute que le monde est une limite du moi. Mais il ajoute que c'est la conscience, le moi lui-même, qui pose cette limite. En effet, dit-il, qui est-ce qui pense le monde extérieur, le non-moi, si ce n'est le moi lui-même? Qui est-ce qui pense les choses qui sont hors de moi, si ce n'est moi? En pensant les choses, je les pose, je leur donne l'existence. L'image des choses s'élève des profondeurs de *mon moi;* je les conçois comme existantes; je leur attribue une réalité; JE LES OBJECTIVE : et voilà le monde extérieur. Toutes ces représentations naissent donc de mon activité libre et intelligente.

Il est vrai que le moi, en se distinguant de ses représentations, et en s'opposant le monde, rencontre des bornes. Mais comme ces représentations et ce non-moi sont un produit du moi lui-même; comme cette opposition est un résultat de son activité; il suit que c'est le moi qui se borne lui-même; et que, tout en s'opposant un non-moi, il ne cesse pas d'être absolu, infini et souverainement libre. Voilà la solution que Fichte propose et que nous examinerons bientôt; poursuivons l'exposé de son système.

Le monde n'est donc qu'une forme de notre activité, une borne de notre intelligence. Le moi est l'unique réalité, l'unique principe; il pose lui-même les bornes qui sont en lui. Unique réalité, ce moi n'est en nous que dans sa forme

individuelle; et pour bien saisir tout le système, il est nécessaire de le concevoir dans sa forme absolue. Le moi contient tout en lui-même, tout est en lui; tout sort de lui; mais tout est en lui d'abord à l'état irréfléchi. Pour arriver à la conscience de lui-même, il doit se développer et manifester tout ce qui repose en lui. Ce développement et cette manifestation s'opèrent, lorsque l'unité essentielle du moi se divise en deux éléments principaux, en sujet et en objet. Le subjectif et l'objectif sont comme les deux formes, les deux aspects, les deux organes de la force active, essence de toute chose. Sous le premier aspect, elle représente; sous le second, elle est représentée; mais c'est toujours la même force. L'absolu est donc l'identité même de ces deux aspects; et, comme le développement de l'absolu n'a pas de terme, il se produit dans une série infinie de formes individuelles.

Le moi en lui-même étant l'activité absolue est absolument indépendant; car de qui pourrait-il recevoir des lois, puisqu'il est l'unique existence, l'unique réalité? Il est l'absolue liberté, puisque les bornes qu'il s'oppose, les limites qu'il met à sa propre activité, sont son ouvrage. Le moi a son but en lui-même; il est à lui-même sa fin, puisqu'il n'existe que par lui et que pour lui.

Fichte cherche ensuite à déterminer le but pratique de cette activité du moi, et alors il arrive à une théorie du devoir et de l'ordre moral, du

droit et de l'état, dans laquelle il n'est pas nécessaire de le suivre.

Tel est donc l'idéalisme transcendant. Fichte place l'homme sur le trône de l'absolu; il lui ordonne de créer le monde par le jeu des notions de son intelligence; et ce monde, simple modification du moi lui-même, n'a d'autre réalité que celle que le moi lui prête. Ce système a été regardé comme un prodigieux effort de la pensée humaine. Quelque puissance qu'il suppose, j'avoue que je ne suis pas tenté de l'admirer, même en le considérant, indépendamment de sa valeur intrinsèque, comme une sorte de construction poétique. Involontairement je me rappelle ces géants de la Fable qui entassaient les montagnes pour escalader le ciel, et qui, par ce vain et stérile labeur, portaient jusqu'aux nues encore plus le témoignage de leur orgueilleuse faiblesse, que celui de leur puissance réelle.

Je n'envisagerai pas le système de Fichte dans toutes ses applications, ni dans toutes ses conséquences. Me renfermant dans la théodicée, je demanderai seulement à Fichte ce qu'il fait de Dieu dans son système.

Partout où je trouve la franchise, et des idées nettement exprimées, je suis porté à leur applaudir. Dans la discussion des systèmes, j'aime mieux une erreur nettement formulée qu'une pensée douteuse, enveloppée de voiles et de nuages, et qui vous échappe lorsque vous croyez la saisir.

Sous ce rapport, nous devons de la reconnaissance à Fichte; car il a su s'exprimer d'une manière nette et précise sur le dogme fondamental de la raison et de la vie. Fichte déclare donc sans détour que le monde, tel qu'il le conçoit, n'étant qu'une forme de notre activité et une limite de l'esprit, ne peut nous fournir aucune donnée, pour en conclure l'existence de Dieu et ses perfections. Un Dieu personnel, créateur du monde et distinct du monde, évidemment ne peut pas trouver place dans son système. L'idéalisme transcendant conçoit Dieu comme l'ordre que nous sommes appelés à réaliser. Dieu n'est que la loi morale; la loi qui détermine la suite des événements; il n'est que la réalisation du vrai, du beau et du bon : l'ordre moral, en un mot.

Je ne vous signalerai pas l'inutilité, le vide, l'impiété d'une notion pareille de la Divinité. J'ai un moyen plus court d'en finir avec l'idéalisme transcendant; c'est de vous montrer tout ce qu'il y a de forcé, d'étroit, de contradictoire dans l'idée génératrice du système : la ruine de la base entraîne celle de l'édifice.

D'abord, il est juste de rappeler que Fichte, averti par l'universelle clameur qu'excita l'apparition de son système, et mécontent d'une doctrine qui ne pouvait satisfaire la droiture de son âme, modifia sans cesse ses principes, et arriva en dernier lieu à une théologie plus en harmonie

avec les lois de la raison et les besoins de la nature humaine. Mais, sous cette seconde forme, son système est plein d'incohérences, et n'appelle pas un examen sérieux.

Quand on lit Fichte, quand on converse avec cet homme, on se sent oppressé comme dans un lieu sans air et sans lumière; on sent qu'il y a là quelque chose de violent, de fatal, qui vous pousserait hors de toutes les limites de la nature humaine. Comment me persuaderai-je que cette intelligence dont j'ai le droit d'être fier sans doute, mais dont je ne puis cependant méconnaître les défaillances, est l'activité même absolue, infinie? Comment me persuaderai-je que tout ce qui est hors de moi n'existe que par ma pensée, n'est qu'une modification de mon moi, et ne possède d'autre réalité que celle que je lui prête? Il est vrai que j'invoque ici le bon sens, le sens commun, pour lequel certains philosophes d'outre-Rhin professent un grand dédain. Du fond de leur cabinet, ils construisent le monde à leur façon, avec un profond mépris de ce qu'ils appellent l'empirisme. Il faut donc combattre ces philosophes avec leurs propres armes; il faut leur prouver que leurs principes ne se soutiennent pas, et renferment des contradictions palpables.

En effet, si le non-moi n'existe que par le moi, et si le moi n'existe que par le non-moi, le non-moi est aussi nécessaire, aussi absolu que le moi

lui-même. Parlons plus clair : si le monde est la condition du développement de l'intelligence, le monde est aussi nécessaire, aussi absolu que l'intelligence elle-même. Partant, le monde extérieur est aussi réel que l'intelligence elle-même; et l'idéalisme tombe dans une première contradiction, lorsqu'il n'attribue la réalité qu'à l'idée. Pourquoi le moi, l'activité infinie vient-elle misérablement se heurter contre des bornes? Pourquoi ces chaînes, pourquoi cette prison où vient s'enfermer l'absolu? Vous me direz que le moi se pose à lui-même ces bornes. Qu'importe? ces bornes cessent-elles d'être des bornes parce que le moi se les donne? Il a le pouvoir, ajouterez-vous, de les dépasser en les reculant sans cesse. Mais reculer la borne, c'est la déplacer; ce n'est pas la faire disparaître. La borne est donc dans l'essence même de l'absolu, de l'infini; et nous arrivons à une nouvelle contradiction.

Enfin, si le non-moi n'est qu'une apparence, comme le moi n'existe que par l'opposition du non-moi, il n'est pas plus réel que le non-moi lui-même; et nous venons ici nous perdre dans le néant.

Ces contradictions, aperçues dès l'origine par les amis et les disciples de Fichte, furent signalées par Schelling et par Hégel lui-même. L'impossibilité de s'arrêter à la doctrine de Fichte fut démontrée à tous. On chercha donc des routes nouvelles, mais en conservant toujours le point de

départ de Fichte. On se plaça toujours dans le moi; et le problème à résoudre fut toujours celui de l'identité de l'objet et du sujet. Ainsi, Fichte a été le véritable fondateur de la philosophie de l'absolu. Il était donc nécessaire de connaître ce système avant de passer à ceux qu'il a engendrés.

DIX-HUITIÈME LEÇON.

SUITE DE LA PHILOSOPHIE DE L'ABSOLU.

Point de départ de Schelling; il place la nature avant l'esprit. — La nature est vivante; elle est le premier développement de l'absolu, et ne doit jamais être séparée de lui. — Loi du développement de l'absolu. — Comment l'absolu arrive à l'intelligence et à la liberté. — Loi du progrès indéfini. — L'absolu n'existe que par son développement dans la nature et dans l'esprit. — Observations générales sur cette théorie. — Il faut chercher dans Hégel les preuves qui manquent dans Schelling. — Méthode et métaphysique de Hégel. — Point de départ dans la pure abstraction. — Élimination de toutes les idées corrélatives. — L'*Être-néant; le devenir*. — Applications du principe. — Réfutation de Hégel. — Impossibilité d'expliquer le mouvement logique et réel de l'être, de rendre raison de la réalité. — *Le devenir* est l'infini, ou le néant absolu; dans les deux hypothèses la théorie de l'absolu croule; réponse aux difficultés de Hégel. — La théorie de l'absolu n'est que *le nihilisme*[1].

Dans la dernière leçon, nous avons étudié la philosophie de l'absolu sous sa première forme. Aujourd'hui nous devons discuter les deux célèbres systèmes nés de la doctrine de Fichte, celui de Schelling et celui de Hégel. Cette matière présente des difficultés, j'ai fait tous mes efforts pour les aplanir. Et si nous nous rappelons l'importance de ces études, qui doivent éclairer le choix que nous voulons faire entre le Dieu du christianisme et le Dieu de l'absolu; si nous n'oublions

[1] Auteurs à consulter : 1° Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*; 2° Hegel, *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaften; Wissenschaft der Logik*.

pas que, sans la connaissance des doctrines allemandes, il nous sera impossible de juger les systèmes français, nous ne nous laisserons pas rebuter par les aspérités du sujet.

La base de la philosophie de l'absolu, avons-nous dit, est dans ce principe, que la connaissance du moi nous donne l'essence même des choses, identique au moi lui-même. Fidèle à ce principe, Schelling se place au sein de la conscience humaine et dans le moi; mais tandis que le moi de Fichte est le moi individuel, celui de Schelling est le moi absolu. Fichte était parti d'une activité purement idéale; Schelling part d'une activité idéale et réelle à la fois. Il place même l'activité réelle avant l'activité idéale; en d'autres termes, il place la nature avant l'esprit; et au lieu de déduire la nature de l'esprit, c'est l'esprit qu'il fait procéder de la nature. Nous ne sommes donc plus obligés aux incroyables efforts qu'exige la théorie de Fichte pour se représenter l'univers tout entier comme créé par le moi, et comme une simple modification, une simple borne du moi lui-même. Nous sortons de ces vues étroites, de cette position violente; nous nous trouvons au sein de l'activité absolue et réelle, qui est toutes choses et qui opère en toutes.

Pour se faire comprendre, Schelling exige d'abord que l'esprit se dépouille, s'il le peut, des notions ordinaires qu'il se fait de la nature. Nous nous représentons la nature comme une substance

inerte en elle-même, et mise en mouvement par des forces actives. Non, dit Schelling, ne vous figurez pas la nature comme une sorte de germe inerte, comme une substance morte, soulevée, mise en branle par des forces vivantes; la nature est elle-même ces forces, ou plutôt cette force, cette activité essentielle qui se développe dans l'espace, et qui, par ses mouvements d'expansion et de contraction, forme les corps et donne naissance à la matière. L'impénétrabilité, la résistance passive qu'on attribue à la matière, ne sont que cette activité elle-même remplissant un lieu donné de l'espace, et repoussant les autres corps qui voudraient occuper le même lieu. Tout est donc vivant dans la nature; et cette matière qui nous paraît inerte est le plus bas degré de cette vie universelle, qui s'élève progressivement du monde inorganique aux êtres organisés et à l'homme. Ce que, dans l'homme, nous appelons esprit, raison, existe déjà dans le degré le plus infime de l'être. Ainsi, il n'y a dans le monde que ce mouvement d'une seule et unique activité pour devenir toutes choses, en passant du plus bas au plus sublime degré de l'existence; de là la grande maxime de l'idéalisme objectif: *Que tout est un et identique quant à l'essence.*

Cet être universel, cette activité à l'état de pure possibilité et de pure puissance d'un développement infini, s'appelle la *nature;* manifestée, réalisée dans les êtres, elle prend nom d'*univers;*

et la réunion de ces deux aspects forme le tout, l'absolu, l'un, l'identique.

Tous les êtres individuels reposent dans la nature comme dans leur principe, et ne sont que les formes, les manifestations de son activité. Identiques à la substance même de l'absolu, ils ne doivent jamais être considérés séparément de lui, comme l'absolu lui-même ne doit jamais être séparé de la nature. On ne peut pas séparer les effets de la cause, ni la cause des effets. Que sont des effets sans cause? rien. Qu'est-ce qu'une cause sans effets? rien encore. Le monde ne doit donc jamais être séparé de son principe.

Mais comment s'opère le développement de l'absolu? Il nous est donné de le saisir dans le fait même de la vie, dans le développement des germes. Étudions donc ce développement de la vie dans les germes; il nous donnera la loi du développement de l'absolu dans les deux sphères de la nature et de l'esprit.

La force vitale, dans les germes, paraît comme enchaînée et refoulée en elle-même; mais cette force est essentiellement élastique; elle est l'élasticité elle-même; elle fait des efforts continuels pour briser les chaînes qui paraissent lier son activité, pour porter à la circonférence tout ce qui se trouve dans son centre, en un mot, pour se développer. Voyez cet œuf couvé par l'amour maternel; il s'y fait un mouvement intérieur; la vie veut rayonner du centre à la circonférence,

et le jeune poussin veut manifester à l'extérieur tout ce qui est déjà dans sa nature. Le poussin, dans son développement, agit exactement comme s'il avait sous les yeux un modèle pour régler son action, une loi qu'il dût suivre. Cependant il n'en est rien ; en réalité, il agit sans conscience ; il agit fatalement, aveuglément, et se développe sans connaître la loi qui préside à son développement. Tel est le caractère du développement de l'absolu dans la sphère de la nature ; il n'a pas conscience de lui-même et de son action ; il réalise un type qu'il ne connaît pas, qu'il n'a pas conçu d'avance ; il le réalise aveuglément, fatalement.

Donnez au poussin le sentiment de lui-même, la connaissance du développement qui s'opère en lui, la connaissance du type qu'il réalise, et dès lors vous le douez de conscience et de liberté : de conscience, car il aperçoit tout ce qui se passe en lui, il se réfléchit lui-même ; de liberté, car il veut et il aime son développement ; et il le veut et il l'aime selon la mesure qui le détermine. Ceci est notre propre histoire ; *mutato nomine, de te fabula narratur*. C'est en nous-mêmes, c'est dans l'homme que l'absolu arrive à cette *sui-conscience,* à cette liberté. Le développement de l'esprit se fait, il est vrai, d'après une loi nécessaire ; ou plutôt il faut dire, pour plus d'exactitude, que ce développement est nécessaire, car il est impropre de parler de loi lorsqu'il n'y a

pas de législateur. Mais quoique nécessaire, ce développement est essentiellement libre. En effet, l'esprit, en agissant conformément à sa nature, n'est soumis à aucune violence extérieure, et n'obéit qu'à lui-même. Ainsi se concilient la liberté et la nécessité, ou plutôt ainsi s'identifient la liberté et la nécessité.

La vie universelle ne s'élève que par degrés à cette conscience de soi-même, à cette liberté, à cette sphère de l'esprit, nous l'avons déjà remarqué. Ici se montre la loi de la perfectibilité indéfinie et du progrès continu. Le monde inséparable de son principe, la cause du monde inséparable de son effet, constituent la vie éternelle et infinie, qui est soumise à cette loi de la progression; et cette loi s'impose au principe et à la cause du monde, comme au monde lui-même; elle est la loi même du développement de l'absolu.

Messieurs, on parle beaucoup de progrès parmi nous, et on a raison, puisque le progrès est la loi de tous les êtres finis; mais ce qu'il y a d'affligeant, c'est de voir qu'on tourne le progrès contre le christianisme, tandis que le christianisme seul le rend concevable et possible. Quand on parle de progrès hors du christianisme, on ne s'entend pas soi-même, ou bien on admet cette théorie qui, considérant le progrès comme la loi universelle du monde, y soumet Dieu lui-même. Parmi nous, les partisans du progrès indéfini ne remontent pas aussi haut, et ne sont pas jaloux

d'une métaphysique aussi profonde. Aussi ils réduisent la doctrine du progrès à une théorie qui ne se soutient pas, et n'est pas conséquente avec elle-même. Cependant, et peut-être à cause du vague où on le laisse, ce mot magique de progrès fait de nombreuses dupes. Mais revenons à Schelling.

Pour réaliser cette progression infinie qui est sa loi, l'absolu doit pouvoir revêtir successivement toutes les formes; et pour être capable de ces transformations successives, il ne doit affecter primitivement et essentiellement aucune forme particulière. L'absolu, originairement et en lui-même, ne possède donc aucune forme déterminée; il n'est pas l'étendue, il n'est pas la pensée; il n'est pas l'intelligence, la volonté, l'esprit; il n'est pas la matière. Il n'est qu'une pure possibilité, une pure puissance de *devenir* toutes choses; et pour se réaliser, il doit se diviser en lui-même, se particulariser en une multiplicité infinie. Ainsi l'infini passe dans le fini; et par cette opposition du fini à l'infini, l'être se développe dans l'existence.

Schelling, après avoir posé tous ces principes, passant à leur application, étudie d'abord la nature, et cherche à constater dans les faits qu'elle nous présente, dans les lois qu'elle nous révèle, le mouvement de l'absolu. Il construit alors une philosophie de la nature, qui a donné son nom au système qu'il a créé. La philosophie de l'es-

prit vient après celle de la nature; et l'esprit se développe par l'histoire, l'art, la religion et la philosophie.

Lorsque l'esprit humain est parvenu, par la philosophie, à se regarder lui-même comme l'absolue activité, développée d'abord dans la nature et ensuite dans la conscience; quand l'esprit humain a affirmé l'identité de toutes choses, alors le cercle de l'existence est clos, et l'absolu est complet. Nous ne suivrons pas Schelling dans toutes ces applications de son principe.

Tel est, Messieurs, l'idéalisme objectif. Il est évident que, d'après cette théorie, la nature et l'esprit ayant en eux-mêmes leur principe et leur cause, il ne peut se trouver hors du monde un Dieu créateur et distinct du monde. Le monde matériel existant d'abord devient le principe de l'esprit. Ce qui précède logiquement l'esprit est une pure puissance, qui n'est rien en elle-même. Dans la nature, l'activité essentielle s'élève, de degré en degré, de la pesanteur à la lumière, de la lumière à la vie, de la vie à l'esprit, et à la pure idéalité. L'esprit, l'intelligence, la volonté ne se trouvent donc pas au point initial du développement; ils ne sont qu'à son terme; ils n'ouvrent pas la carrière; ils la ferment. Il n'y a donc pas antérieurement au monde un esprit éternel, parfait, infini. Il n'y a que l'activité absolue de la vie universelle, se développant progressivement, et perfectible à l'infini; ce qui implique qu'elle

n'est jamais actuellement complétée, qu'elle ne possède jamais une existence définitive.

Cette doctrine est la négation la plus complète de la doctrine chrétienne. Dans le monde de la pensée, nous touchons le pôle opposé au pôle chrétien. Le christianisme nous enseigne que Dieu est l'être infini, éternel, personnel, se suffisant pleinement à lui-même, et créant le monde par un pur effet de sa bonté. La philosophie de l'absolu nie et ce Dieu distinct du monde et cette création du monde. Elle met à la place de Dieu un principe, une force indéterminée, qui n'est rien en elle-même, qui se développe nécessairement dans la matière, et arrive à la liberté et à l'intelligence par l'esprit humain.

Quoique le moment de discuter à fond le principe fondamental de la philosophie de l'absolu ne soit pas encore arrivé, je dois cependant vous présenter ici quelques observations générales.

Ce système veut que l'essence des choses nous soit donnée dans la connaissance de nous-mêmes, parce que cette essence est en nous. Mais n'est-ce pas supposer ce qui est en question ? Il présente la nature comme une activité spontanée et absolue, lorsque notre expérience personnelle et quotidienne nous apprend que nous sommes passifs en mille circonstances; lorsque nous ne voyons aucun germe se développer, s'il n'est fécondé par un agent extérieur, s'il n'est soumis à une action du dehors. Cette simple observation détruit la

théorie de l'absolu, qui exige impérieusement que tout germe soit actif par lui-même, et ne doive son développement qu'à lui-même.

Le monde se développe avec ordre; il manifeste dans toutes ses parties et dans son ensemble une magnifique harmonie; et cependant la théorie de l'absolu nie un plan du monde, antérieur au monde, un plan conçu et réalisé par une intelligence parfaite.

Le développement de la vie est soumis, nous dit-on, à une loi fatale; et cependant on parle de liberté. Il est vrai que par la liberté on entend la pure exemption de la contrainte. Dans ce cas le polype ou le corail, qui certes n'éprouvent pas le besoin de changer de place, jouissent d'une liberté aussi pleine que celle de l'homme, à la seule différence de l'intelligence.

Vous pensez sans doute qu'un système, qui vient heurter de front les sentiments communs de notre nature, et les croyances générales de l'humanité, est appuyé sur des preuves bien puissantes? je cherche ces preuves sans les trouver. Je vois bien que l'on signale çà et là des difficultés dans la doctrine chrétienne, et qu'on veut leur échapper par la théorie de l'absolu. Quant à des preuves directes, on n'en donne pas; on se contente de dire : Vérifiez en vous-mêmes toutes nos déductions, et si elles ne sont pas conformes à ce qui se passe en vous, à votre expérience intérieure, rejetez-les. J'ose affirmer qu'il n'y a pas

un homme, un seul homme qui puisse rendre le témoignage que les choses se passent en lui comme le veut le système. Schelling lui-même n'a-t-il pas infirmé son propre système, lorsque, après vingt ans de silence, il n'a élevé la voix que pour en modifier les assertions principales ?

Si Schelling n'a pas cherché à démontrer scientifiquement la théorie de l'absolu, cette œuvre a été entreprise par son disciple, devenu maître à son tour, par Hégel.

Le système de Hégel est au fond celui même de Schelling : cette identité a été reconnue et avouée par les deux maîtres. Les principes, les résultats sont identiques ; il n'y a de différence que dans la méthode. Mais la méthode nouvelle de Hégel, donnant à son système un caractère spécial, et ayant pour but la démonstration rigoureuse de la théorie de l'absolu, est un objet très-important, et qu'il faut connaître. Nous trouverons ici l'occasion, en approfondissant le système que nous examinons, de le poursuivre dans ses derniers retranchements, et de dévoiler tout le vice qu'il renferme.

Je vais donc essayer de vous donner une idée de cette métaphysique qui sert de base au vaste système que le philosophe de Berlin a conçu, et réalisé dans ses principales parties. Hégel ne se place pas au point de vue réaliste de Schelling ; il gravit les sommités les plus ardues de l'abstraction ; et s'établit au sein de la logique, ou

plutôt de la métaphysique. Par un procédé d'élimination qui consiste à dépouiller successivement la pensée de tous les concepts qui, ayant des relations mutuelles, s'affirment et se nient réciproquement, il cherche l'idée la plus générale et contenant toutes les autres. Cette idée est celle de l'être, qui seule résiste à sa dissolvante analyse. Aussi est-ce la seule qu'il retienne, et dont ensuite il veuille tirer tout le système de la raison. Voici son procédé :

Nous ne pouvons pas penser l'être sans nous le représenter sous certains caractères ; et le trait distinctif de ces caractères est qu'ils s'appellent et se repoussent réciproquement. Quand je pense à l'être, quand je parle de l'être, je me le représente nécessairement comme absolu ou comme relatif, comme un ou comme multiple, comme nécessaire ou comme contingent, comme éternel ou comme temporel, comme esprit ou comme matière, enfin, comme infini ou comme fini. Tous les caractères énumérés venant se résumer dans ces deux derniers, pour abréger, nous n'opérerons que sur les deux derniers termes, ceux de l'infini et du fini ; et tout ce que nous dirons d'eux pourra s'appliquer aux autres. Hégel remarque donc que ces deux termes de la raison, le fini et l'infini, s'appellent réciproquement. Essayez de penser l'un sans penser l'autre en même temps ; essayez de parler de l'un sans nommer l'autre ; vous ne le pouvez pas. Mais il va plus

loin; et il prétend que ces termes, en se supposant et en s'appelant, se détruisent l'un par l'autre. En effet, poursuit-il, quand je dis de l'être qu'il est fini, j'affirme qu'il n'est pas infini; et quand je dis qu'il est infini, j'affirme qu'il n'est pas fini. Ces deux termes se nient donc réciproquement, ils sont en opposition; ils luttent, et se détruisent l'un l'autre. Cette opposition m'oblige à chercher au delà du fini et de l'infini un terme qui les réunisse, où ils se confondent, duquel ils procèdent. Si ce terme n'existait pas, il n'y aurait pas d'unité dans la pensée.

Ce terme dernier et suprême ne peut être que l'idée la plus générale et la plus vaste, la plus compréhensive et la plus féconde, l'idée même de l'être. J'arrive donc à l'idée d'être, qui n'est ni fini, ni infini, et qui peut devenir l'un et l'autre.

Mais ici se manifeste une nouvelle relation. L'idée de l'être en appelle et en suppose une autre, qui, de son côté, l'appelle et la suppose elle-même. Je ne puis pas penser l'être, sans penser en même temps le néant; je ne puis pas penser le néant sans penser l'être. Qu'est-ce que le néant? c'est la négation de l'être. Qu'est-ce que l'être? c'est la négation du néant. Toutefois, il n'arrive pas à la relation entre le néant et l'être ce qui advient à la relation existant entre le fini et l'infini, et que nous venons de voir se résoudre

dans la destruction réciproque de ces deux termes. Loin d'être une relation d'opposition et de lutte, la relation entre le néant et l'être est une relation d'*identité absolue*. Cet être auquel nous arrivons par l'élimination de toute qualité, de tout mode, de toute détermination; cet être absolument indéterminé est le vide lui-même. Nous ne saisissons, nous ne distinguons, nous n'apercevons rien. Cet être dépouillé, cet être nu est donc le néant lui-même. Ainsi, Hégel arrive à sa maxime fondamentale, *le néant et l'être sont identiques*.

Toutefois, cet Être-néant n'est pas le néant absolu. C'est un néant fécond; c'est un milieu entre le néant absolu et l'être développé; *c'est le devenir, das werden*. Ce devenir est ce qui n'est pas, mais qui peut être; ce qui se fait.

Une fois en possession de cette idée du devenir, *de ce devenir,* rien n'arrêtera plus Hégel. Sur cette base, il va élever sa métaphysique; avec ce *devenir* il va créer le monde. Ici nous ne suivrons pas Hégel; je ne vous le montrerai pas évoquant, en quelque sorte, du sein de ce devenir, toutes les formes de l'intelligence, toutes les lois du monde métaphysique; déroulant l'existence, comme on développe un germe dans ses parties les plus ténues, dans ses fibres les plus délicates. Les transformations diverses, les déterminations multiples de ce devenir donnent successivement naissance à la qualité, à la quantité, à la mesure, à

l'existence, à l'essence, à la notion, à la vie, à l'idée.

Après tous ces mouvements logiques, l'idée sort de son abstraction; elle se réalise, et devient la nature, en passant du plus bas degré des êtres matériels aux plus élevés.

Développée pleinement dans cette sphère, l'idée monte plus haut; elle devient l'esprit, l'esprit avec conscience de l'identité universelle et de l'infinité. Et alors se ferme sur lui-même le cercle de l'absolu.

Il faut convenir qu'il y a dans toutes ces déductions une étonnante puissance d'esprit et de conception. Ce système est sans contredit l'effort le plus puissant qui ait été fait pour soutenir la philosophie de l'absolu. Jamais, pas même dans Spinosa, elle ne s'était montrée avec cet enchaînement d'idées, ces procédés rigoureux, ces déductions savantes. Et cependant, j'ose le dire, jamais elle n'avait étalé sa faiblesse avec plus d'orgueil; et nulle part ailleurs on ne saisit d'une manière plus évidente et plus palpable le vice radical de cette théorie. C'est ce que je vais essayer de vous montrer dans quelques courtes réflexions.

Pour se bien rendre compte de l'erreur de Hégel, il faut se placer à son point de départ. Nous avons vu que ce point de départ est l'idée abstraite de l'être, de l'être égal au néant, ou du devenir. D'abord on peut demander d'où procède le mouvement logique de l'être; d'où

lui vient la force de se développer; pourquoi le germe obscur et enveloppé ne reste-t-il pas éternellement dans cet état inerte, dans cet état de torpeur ? Invoquer ici la nature, la nécessité des choses, c'est ne rien dire; car la bonne, la vraie philosophie nous manifeste un tout autre ordre de développements; et puisqu'il y a une autre explication de l'origine des choses, il ne faudrait pas se contenter de poser une assertion gratuite et sans preuves; il faudrait de bonnes raisons: or on n'en donne pas. Je remarque donc qu'on n'explique pas ce mouvement de l'être-néant, qui le fait passer au devenir. Mais ceci n'est que la moindre des difficultés.

Cet être égal au néant, ce devenir, qu'est-ce, sinon une pure abstraction logique? Qu'est-ce que l'existence sans être existant? qu'est-ce que l'être sans l'existence? encore une fois, une pure abstraction. Mais que peut-il provenir d'une abstraction? Comment une abstraction peut-elle être féconde? Comment tirer d'une abstraction et le monde méthaphysique, et la nature et l'esprit? Une abstraction ne donne qu'une abstraction. Jamais d'une idée abstraite vous ne tirerez rien de réel et de vivant. Vous aurez donc une nature abstraite, un monde abstrait. Le monde réel vous échappera toujours; et ce sera par le plus arbitraire des procédés, ou plutôt par une contradiction, et en niant votre principe, que vous essayerez de passer à la réalité. On pourra

toujours vous défier de jeter le pont qui doit unir vos abstractions à la vie. Toujours vous serez renfermé dans le cercle d'airain qu'une pensée audacieuse aura tracé autour de vous. Vous pourrez mesurer les espaces logiques; mais lorsque vous voudrez sortir de ce domaine, de ce labyrinthe où vous vous perdez, le fil conducteur se brisera dans vos mains, et vous irez vous heurter contre un invincible obstacle. Certes, c'est un grand vice dans un systène de ne pouvoir expliquer la réalité, la vie. Dans ce fait est la preuve évidente que ce système n'est pas l'expression de la vérité, et qu'il y a une lacune immense, une erreur capitale. Le moment est venu de les signaler.

On nous dit que l'*être-néant,* ou le devenir, est le principe de toutes choses. Dans cette proposition, et sous les formes de l'abstraction, s'enveloppe, se dérobe et se cache une erreur monstrueuse, je ne crains pas de le dire. Il faut déchirer les voiles qui la couvrent, la dépouiller, la mettre à nu, afin que vous puissiez la voir dans toute sa difformité. Je réclame ici une sévère attention.

Je dis que cet être-néant, ce devenir est l'infini lui-même, ou qu'il n'est rien, absolument rien; qu'il n'est que le néant absolu. Dans la première hypothèse, nous avons gain de cause contre Hégel; et le Dieu infini, le Dieu vivant et réel que nous adorons est véritablement le principe

des choses, la cause universelle. Dans la seconde hypothèse, Hégel affirme la plus grossière des contradictions; il établit la théorie du nihilisme absolu, et la vérité triomphe encore de lui.

Examinons la première hypothèse. D'abord il est évident que pour devenir il faut être déjà; le devenir est le développement; le développement suppose un germe, et le germe renferme nécessairement tout ce qu'il manifeste dans son développement. Le devenir suppose donc l'être. Mais au point où nous sommes, au point où nous nous sommes placés avec Hégel, il n'existe encore aucune modification, aucune détermination, aucune particularisation dans l'être. L'être ne connaît aucune borne; comment et par quoi serait-il borné? Sa forme est donc l'infinité elle-même; l'être est véritablement infini. Or, nous savons tout ce qui est contenu dans l'idée de l'infini; nous savons que l'infini est toute vérité, toute beauté, toute bonté, tout être dans la simplicité la plus absolue.

Qu'est-ce qui pourrait nous empêcher d'affirmer ici cette infinité de l'être? serait-ce, comme le veut Hégel, la corrélation et l'opposition de ces deux termes infini et fini; opposition qui les détruit l'un par l'autre? Mais quelle étrange confusion! est-il bien philosophique de faire des conditions de notre intelligence les lois mêmes de l'être? Quand il serait vrai que l'idée du fini accompagne toujours dans notre esprit l'idée

de l'infini, et que ces deux idées nous apparaissent toujours dans une opposition réciproque, s'ensuivrait-il que ces deux idées se détruisent mutuellement? Quoi, affirmer le fini, ce serait nier, détruire l'infini! et aussitôt que je concevrais le fini, l'infini cesserait d'exister! N'est-il pas évident au contraire que la borne que je pose, en affirmant le fini, est dans ce fini lui-même, et laisse l'infini dans toute son infinité? Comment la réalité des êtres finis, participant dans un degré donné à la force, à l'intelligence, à la vie, détruirait-elle la force, l'intelligence, la vie infinies? Bien loin de là; c'est parce qu'il y a un infini réel et vivant que le fini est possible.

Dans ces raisonnements je suppose que les idées du fini et de l'infini sont inséparables pour notre esprit. Cependant il est certain que nous concevons l'infini tout seul, et se suffisant pleinement à lui-même; et quoique le terme qui l'exprime soit négatif, l'idée ne nous représente pas moins la suprême réalité.

C'est donc une étrange opinion de croire que l'infini, pour vivre de sa vie, a besoin de se diviser, de se particulariser, de se déterminer, en un mot, de passer dans le fini. Car, s'il est vrai que le fini soit la destruction de l'infini, il s'ensuivrait que l'infini, pour vivre et se développer, a besoin de se détruire. Étrange infini! C'est encore une grossière illusion de concevoir quelque chose au delà du fini et de l'infini, un être qui ne serait ni

fini ni infini, comme le veut Hégel. Tout être est nécessairement fini ou infini; au delà il n'y a qu'une abstraction logique tout à fait impuissante et stérile.

Aucune des difficultés que Hégel nous oppose ne peut donc nous arrêter; elles sont vaines; elles s'évanouissent; et l'infini vivant, réél et personnel, reste véritablement le principe des choses. Dans son *devenir*, Hégel pose donc Dieu lui-même; mais alors toute sa théorie s'écroule, et il faut rentrer dans l'idée chrétienne de la création.

Celui qui affirme le devenir affirme l'être; et, dans la région où nous sommes, affirmer l'être c'est affirmer l'infini, c'est tout dire. Nous venons de le prouver. Mais puisque Hégel exclut formellement ce sens, que lui restera-t-il, et que sera son devenir? Ce devenir n'étant pas l'infini, n'est et ne peut être que le *néant*. C'est la seconde hypothèse que nous avons formée. Ici notre tâche est facile. Du néant que peut-il sortir? rien; *ex nihilo, nihil*. Placer le néant au principe de l'être, c'est là plus étrange des aberrations. Hégel le sentait, puisqu'il cherchait un milieu entre le néant et l'être, le devenir; et nous lui prouvons que ce milieu est illusoire. Donc si Hégel veut être conséquent, il doit partir du néant absolu; à lui le labeur d'en déduire l'univers.

La méprise que nous signalons ici est la cause de toutes les lacunes, de tous les vices de la théorie hégélienne. De là l'impossibilité d'expliquer

le mouvement logique et réel dans l'être ; de là l'impossibilité de sortir de l'abstraction; de là enfin le terme fatal où Hégel vient aboutir. N'ayant pas voulu partir de l'infini vivant et réel, du Dieu de la conscience et de l'humanité ; ayant voulu soumettre l'infini à la loi de la progression , et faisant Dieu perfectible, il n'aboutit qu'au néant. En effet, à quelque moment de la durée que vous conceviez le mouvement de l'absolu, qui se développe éternellement dans la nature et dans l'esprit, ce mouvement n'est jamais arrêté ; l'absolu a toujours devant lui une infinité de développements. Il se fait toujours ; il n'est jamais. Par conséquent l'absolu n'existe dans aucun moment donné ; il n'existe pas véritablement ; et il n'y a de réel que le fini, et sa progression sans *principe* et sans *but*. En des termes plus clairs, l'existence est une illusion, et il n'y a de réel que le néant.

Oui, Messieurs, le néant, voilà le fond de toutes ces théories de l'absolu. Dépouillé de tous les ornements dont on le charge, l'absolu nous laisse voir ce vide affreux, ce deuil universel, comme ce tombeau qui brille de l'éclat des marbres et des sculptures, et qui ne recèle qu'un peu de cendre et quelques atomes de poussière. Ainsi, les lois universelles se vengent ; ainsi, la pensée orgueilleuse et téméraire trouve son châtiment dans ses propres systèmes.

Je crois avoir tenu la promesse que je vous

avais faite de combattre la théorie de l'absolu, sans me servir d'aucune considération morale et pratique, et par des principes purement rationnels. L'appréciation de ces conséquences, je les abandonne à vos consciences, et à vos cœurs. Sur le fronton du temple de l'absolu il faut écrire, comme Dante au seuil de l'enfer : O vous qui entrez ici, laissez, laissez l'espérance.... Plus de liberté morale, plus d'amour, plus d'immortalité, plus de vie et de bonheur ! l'existence n'est qu'une illusion, la vie n'est qu'un songe cruel, et la mort n'est que le néant !...

DIX-NEUVIÈME LEÇON.

ÉCOLES SOCIALISTE ET HUMANITAIRE.

Caractère général des sectes socialistes. — Théodicée saint-simonienne. — Absence de théodicée dans le fourriérisme. — Ces sectes ne peuvent nous arrêter. — L'école humanitaire. — Rapports et différences avec la philosophie de l'absolu. — Liaison du principe de l'unité de substance avec la négation de la personnalité divine. — L'école humanitaire veut le principe sans la conséquence. — Ce milieu est impossible. — Le livre *de l'Humanité;* sa théorie des rapports de l'infini et du fini; obscurité, incohérence, contradiction de cette théorie. — L'*Esquisse d'une philosophie;* son point de départ dans l'être abstrait et logique. — Elle emprunte au christianisme la doctrine de la Trinité, au panthéisme l'unité de substance. — Théorie de la création; l'infini devient fini; vaine restriction à la déification de l'homme et du monde; contradiction que renferme l'idée d'une substance en même temps infinie et finie. — Le milieu que l'*Esquisse* propose étant illusoire, nous n'avons le choix qu'entre le nihilisme de Hégel et le christianisme[1].

Aujourd'hui nous commençons l'examen des écoles rationalistes qui se sont formées parmi nous depuis les vingt dernières années. On peut en distinguer trois : l'école socialiste, l'école humanitaire et l'école éclectique. La comparaison que nous établirons entre ces écoles et la philosophie de l'absolu, nous aidera, je l'espère, à caractériser les doctrines françaises. Toutefois, comme nous ne faisons pas ici l'histoire de la

[1] Les auteurs à consulter sont indiqués dans la suite de la leçon.

philosophie, nous ne chercherons pas les rapports historiques qui peuvent exister entre ces écoles et la philosophie allemande; nous ne nous enquerrons pas s'il y a eu des emprunts, et par qui ils ont été faits. Les rapports logiques, qui peuvent nous servir à bien pénétrer l'essence de ces systèmes, fixeront seuls notre attention.

Le caractère général des sectes socialistes est le désir d'une réforme radicale de la société. Elles veulent reprendre en sous-œuvre l'édifice social, et le replacer sur des bases nouvelles. Ce besoin d'une réforme naît du sentiment profond de la plaie toujours saignante que l'humanité porte dans son sein, et qui la dévore. Une âme élevée, un cœur noble peuvent-ils soutenir, sans en être émus, le spectacle de la dégradation dans laquelle vit et meurt une portion si nombreuse de nos semblables? Qui ne frémirait à la vue des misères, des vices, des injustices presque inséparables de la société telle que les passions l'ont faite? Admettons que les hommes dont les yeux sont frappés de ces tristes réalités puissent quelquefois en exagérer le tableau, et se rendre injustes eux-mêmes envers cette société qu'ils accusent : il restera toujours assez de mal réel et incontestable pour justifier et absoudre les plaintes. J'avoue que je ne me sens pas le courage de jeter un blâme amer sur ces sectes qui ont connu le mal, qui l'ont détesté, et qui auraient voulu le corriger. Non, ce n'est pas ce qu'on peut leur

reprocher. Au milieu des plus tristes égarements, il se révèle des intentions louables, qu'il faut toujours respecter, et auxquelles il faut toujours rendre hommage. Le grand tort de ces sectes est d'ignorer cette nature humaine, qu'elles voudraient corriger ; et de chercher, hors du christianisme, un remède que lui seul peut donner. Je n'ai point à entrer dans tous ces détails. Lorsque nous étudierons l'homme, sa nature et sa loi, le mal et son remède, tous ces systèmes se présenteront à notre examen. Si on peut accuser ces sectes de méconnaître la nature humaine, un pareil reproche doit leur être adressé à l'égard de la nature divine. Il y a plus; et leur ignorance de l'homme vient de leur ignorance de Dieu. Une erreur en théodicée entraîne toujours une erreur nouvelle dans l'anthropologie.

La théodicée du saint-simonisme, secte socialiste que le même instant a vue naître et mourir, et qui a laissé à peine quelques traces de son passage, fut le panthéisme le plus formel et le plus décidé. Les aveux précieux d'un de ses anciens disciples nous ont appris naguère les liens secrets qui unissaient cette doctrine à l'hégélianisme[1]. Toutes les théories saint-simoniennes du bien et du mal, du passé et de l'avenir ne furent qu'une application rigoureuse du principe panthéistique.

[1] Voy. un article de M. P. Leroux dans la *Revue indépendante* du 1er mai 1842.

De là l'erreur et le danger de ces doctrines, repoussées et flétries par le bon sens public[1].

Plus vivace que le saint-simonisme, le fourriérisme dure encore, malgré ses divisions intestines. Cette secte s'est toujours montrée très-sobre de métaphysique; cependant son fondateur nous révèle, « qu'il y a trois principes : 1° Dieu ou l'esprit, principe actif et moteur; 2° la matière, principe passif et mû; 3° la justice ou les mathématiques, principe régulateur du mouvement[2]. » Ailleurs, il nous dit que Dieu a un corps de feu; qu'il n'est pas séparé de la matière; que le monde est éternel; et qu'enfin les trois principes ne sont qu'un.

Quel est le sens de cette trinité d'un nouveau genre : Dieu, la matière et les mathématiques? Quelle est cette unité dans laquelle les trois principes se confondent? Comment Dieu est-il uni à la matière? Dieu est-il libre, ou est-il nécessité? est-il distinct du monde, ou se confond-il avec lui? Tout autant de questions écartées, et passées sous silence. Cette absence totale de philosophie dans le fourriérisme en rend la caractérisation très-incertaine; et il est bien difficile de dire si cette doctrine est le dualisme, ou le matérialisme, ou un pur panthéisme.

Quoi qu'il en soit, on peut affirmer sans crainte

[1] Pour plus de détails sur le saint-simonisme, voir notre *Essai sur le Panthéisme*, chap. II.

[2] *Théorie des quatre mouvements*, p. 50.

que la condamnation du fourriérisme se trouve dans le vague et l'obscurité de sa théodicée. Par là il prouve qu'il ne répond pas aux besoins les plus élevés de l'intelligence; il y a là une preuve de sa profonde ignorance de l'homme et de la société. Sans plus d'examen, nous pouvons conclure que sa loi morale et sociale, manquant de base, ne peut être qu'une fausse et dangereuse théorie.

Ce rapide coup d'œil sur une secte, dont les principes théologiques se refusent à l'analyse et à la discussion, me paraît suffisant. Cette école, par son dédain affecté pour la métaphysique, qui n'est en réalité que la science de Dieu, se met elle-même en dehors de toute discussion sérieuse.

Je passe donc à l'école humanitaire, qui a donné son programme au monde dans deux ouvrages importants : le livre *de l'Humanité, de son principe et de son avenir* [1]; et l'*Esquisse d'une philosophie* [2]. D'après ces ouvrages, nous pouvons nous former une idée de la théodicée humanitaire. Vous savez que, dans la discussion des opinions des auteurs vivants, je me suis imposé la loi de ne pas prononcer des noms propres, car nous ne faisons pas ici la guerre aux hommes, mais aux doctrines.

[1] *De l'Humanité, de son principe et de son avenir,* par M. Pierre Leroux.

[2] *Esquisse d'une philosophie,* par M. F. Lamennais.

L'école humanitaire se distingue du socialisme par son caractère vraiment scientifique et philosophique. Je ne veux pas dire que toutes ses théories soient complètes et conséquentes; loin de là, je me propose de vous démontrer le contraire; mais enfin il y a l'intention d'un système, et on fait de grands efforts pour le coordonner. Dès lors nous pouvons indiquer les rapports et les différences qui existent entre cette école et la philosophie allemande. Afin de les caractériser d'une manière nette, je vais reporter un instant votre attention sur la philosophie de l'absolu.

Nous avons résumé dans cette proposition générale toute la philosophie de l'absolu : Indéterminé en lui-même, c'est-à-dire dépouillé de toute propriété, de toute qualité, de tout attribut, pure possibilité d'être et non pas être réel, l'absolu se développe dans la nature et dans l'esprit, et arrive par l'humanité à la vie intelligente et libre. Cette notion de l'absolu est l'essence même des théories de Fichte, de Hégel, de Schelling, du moins dans son premier système; je vous en ai donné des preuves certaines. Par une conséquence inévitable, la philosophie de l'absolu soumet Dieu à la loi de la progression, à la perfectibilité; *Dieu est perfectible*. De là résulte, avec une évidence irrésistible, la négation de la personnalité divine. En effet, la personnalité, impliquant dans l'homme l'intelligence et la liberté, implique en Dieu l'intelligence parfaite, la liberté absolue. Or, dans la

philosophie que nous avons analysée, Dieu ne possède ni l'intelligence parfaite de lui-même, ni la liberté parfaite.

Il ne possède pas l'intelligence. En effet, Dieu ne se connaît pas antérieurement à l'existence du monde, ni séparément du monde, puisque, séparé du monde, l'absolu n'est qu'une pure possibilité d'être, et non pas l'être réel. Après tous ses développements dans le monde; après s'être étendu avec l'espace, s'être déroulé dans le temps, s'être multiplié dans toutes les existences; même après être rentré en lui-même par la conscience humaine, l'absolu n'arrive pas à la connaissance parfaite de lui-même, puisque, à quelque point de la durée qu'il s'envisage, il a toujours devant lui une infinité de développements futurs, de nouvelles transformations. Sa science n'est donc jamais entière; et sa conscience ne correspond jamais à tout son être. Ainsi, soit hors du monde, soit dans le monde, l'absolu ne possède jamais la connaissance adéquate de lui-même.

Privé d'intelligence, il est aussi privé de liberté. Où placer, en effet, au milieu de tous ces développements nécessaires de la substance, au milieu de cette série de transformations qui s'engrènent les unes dans les autres, qui s'appellent et se nécessitent les unes les autres, où placer, dis-je, un seul acte de liberté? Tout est nécessaire; la fatalité règne partout, et l'idée de liberté, comme aculté de choisir, s'évanouit sans retour. Ainsi

dans la théorie de l'absolu, point de liberté parfaite, point d'intelligence parfaite, point de personnalité divine.

Croyez-vous, Messieurs, qu'on arrive de gaieté de cœur à une pareille conséquence? Croyez-vous qu'elle n'excite pas d'abord la répulsion de la conscience et de tous les instincts de notre nature? Non, l'homme ne se laisse pas arracher volontiers l'idée de la Providence, la croyance à la Providence. L'homme ne courbe pas sans regret la tête sous le joug d'une fatalité aveugle et terrible, qui vient remplacer la main intelligente et amie, sur laquelle il s'appuyait avec confiance dans les sentiers difficiles de l'existence! Quel est donc le motif qui a pu porter les philosophes dont nous avons exposé les doctrines, à affronter toutes ces suites si répugnantes au cœur humain? Ces hommes, qui pouvaient être égarés par un orgueil coupable, cherchaient cependant la vérité; et ils sont arrivés à de funestes erreurs parce que la logique a été plus forte que la conscience. Placés à un point de vue faux, et partant de principes erronés, ils se sont d'autant plus égarés qu'ils ont raisonné plus juste. Quand l'homme se dit : J'obéirai à la loi du raisonnement, j'irai partout où il me conduira, quelles que soient les répugnances de ma nature et de mon cœur; j'étoufferai leur voix pour ne suivre que celle de la logique; alors, s'il a le malheur de poser un principe faux, rien n'arrêtera plus

la chute de cette intelligence ; et elle descendra rapidement dans l'abîme de la négation et du chaos.

Posez pour point de départ, avec la philosophie de l'absolu, l'unité de substance, et la seule existence de l'absolu : dès lors, le monde et la succession infinie des êtres qu'il renferme ne sont que les développements de la substance unique, les manifestations de l'absolu lui-même. Mais pour être susceptible de ces transformations infinies, l'absolu, pris au point initial, au point de départ du développement, doit être indéterminé, c'est-à-dire sans intelligence et sans conscience ; et comme un développement infini n'a jamais de terme ; comme jamais vous ne pouvez lui dire : tu n'iras pas plus loin et je t'arrête là ; il suit rigoureusement que l'absolu ne jouit jamais actuellement de la conscience parfaite de lui-même. D'un autre côté, tous les développements de la substance nécessaire étant nécessaires comme elle, nulle part la liberté n'existe. Mais lorsque l'intelligence et la liberté disparaissent, l'idée de la personnalité divine s'évanouit. Vous voyez donc avec quelle rigueur la négation de la personnalité divine est liée au principe fondamental de la philosophie de l'absolu, l'unité de substance ; et qu'il y a une logique de l'erreur, comme il y a une logique de la vérité.

Maintenant nous pouvons assigner les rapports et les différences qui existent entre la philosophie

de l'absolu et l'école humanitaire. Le rapport est dans le point de départ, qui est le même, l'unité de substance ; ou, en d'autres termes, la négation du dogme chrétien de la création. Mais, à partir de cette négation et de ce principe, les humanitaires se séparent des Allemands. La négation de la personnalité divine est liée si évidemment au principe de l'unité de substance, qu'il faut abandonner le principe, ou en subir la conséquence. Les philosophes allemands l'ont bien senti; mais les philosophes humanitaires n'acceptent pas cette disjonctive. Ils veulent donc le principe sans ses conséquences. Ils veulent l'unité de la substance et la personnalité divine; un Dieu passant dans le monde, et cependant restant en lui-même; un infini devenant fini, se faisant fini, et cependant ne cessant pas d'être infini; une seule substance dans le monde, la substance divine, et cependant un Dieu distinct du monde et un monde distinct de Dieu. Ainsi ils retiennent la notion chrétienne de Dieu et rejettent celle de la création; ils acceptent la notion chrétienne de l'infini, et repoussent la théorie chrétienne des rapports du fini et de l'infini. Ont-ils raison? Si cela était, la philosophie allemande aurait tort, et le christianisme aussi. La philosophie allemande aurait tort, puisqu'elle nie la personnalité divine qui pourrait se concilier avec son principe. Le christianisme aurait tort, puisque son dogme de la création serait un non-sens. La vérité, par conséquent,

n'appartiendrait qu'aux humanitaires. En est-il ainsi, Messieurs? c'est la question que je propose maintenant à votre sérieuse attention. Puissiez-vous y trouver une dernière vérification, une dernière confirmation de la doctrine chrétienne. Puisque nous avons déjà établi directement la vérité des principes chrétiens; puisque nous avons déjà démontré l'erreur et la contradiction de la théorie de l'absolu, que nous reste-t-il à faire, sinon à prouver que le milieu que proposent les humanitaires n'est pas possible; qu'il faut suivre la logique jusqu'au bout; et que, si on veut échapper au nihilisme de Hégel, il faut nécessairement rentrer dans le christianisme.

La première théorie qui se présente est celle du livre *de l'Humanité*. Que dit-on de Dieu dans ce livre? Comment y établit-on ses rapports avec le monde?

D'abord, le principe de l'unité de substance est enseigné de la manière la plus formelle: « L'homme, et en général toutes les créatures, sont de nature divine, sont de Dieu. Dieu, ou l'être infini, ne peut créer qu'avec sa propre substance... Comme Spinosa, comme Schelling et Hégel, on a raison de dire que dans l'homme on voit l'être, la substance de Dieu. Mais Spinosa, Schelling et Hégel ont tort de dire pour cela que cet être soit Dieu. Il est Dieu autant qu'il vient de Dieu et qu'il procède

de Dieu; mais il n'est pas Dieu pour cela[1]. »

Dans ce passage, vous voyez tout de suite la confirmation de ce que je viens de vous dire, sur les rapports et les différences qui existent entre les doctrines allemandes et les doctrines humanitaires. Ces dernières affirment une seule substance, et cependant maintiennent une distinction essentielle entre Dieu et le monde. Mais remarquez comme la pensée s'enveloppe; après avoir dit qu'il n'y a dans le monde qu'une seule substance, il était tout naturel d'ajouter, avec Spinosa et Hégel : l'homme est Dieu puisqu'il est la substance même de Dieu. Mais on ne s'exprime pas ainsi, et, avec des expressions beaucoup plus radoucies, on dit : *il est Dieu* en tant qu'il vient de Dieu et qu'il procède de Dieu.

Nous allons retrouver dans toute la théorie ce caractère vague et indéterminé; vous en jugerez.

On nous dit d'abord que « Dieu n'est pas hors du monde, car le monde n'est pas hors de Dieu[2]. » Cette assertion est vraie dans un sens, fausse dans un autre. Si l'on veut dire que Dieu est intimement présent au monde qu'il a créé et qu'il soutient sans cesse, on a raison. Si on affirme, au contraire, que le monde est en Dieu, parce qu'il appartient à la substance de Dieu, on est dans la plus grave des erreurs.

[1] *De l'Humanité*, t. I, p. 248.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 227.

Mais qu'est-ce que Dieu? « Le ciel est l'infini être. Ce n'est pas l'infini créé sous les deux aspects *d'espace infini* et *de temps éternel*, c'est-à-dire d'immensité et d'éternité; non, le ciel est ce qui se manifeste par cet infini créé, l'infini véritable qui est sous cet infini créé; le ciel est Dieu lui-même... Dieu est infini : donc il n'est contenu dans aucun lieu; il est éternel : donc il n'est contenu dans aucun temps..... Le ciel (Dieu) existe doublement, pour ainsi dire, en ce sens qu'il est et se manifeste. Invisible, il est infini, il est Dieu. Visible, il est le fini, il est la vie par Dieu au sein de chaque créature. L'invisible devient visible sans cesser d'être l'invisible. L'infini se réalise sans cesser d'être l'infini. Les créatures progressent en Dieu, sans que Dieu cesse d'être avec elles dans le rapport de l'infini au fini[1]. »

Ailleurs, on assure que le monde est éternel et infini : « L'espace est infini et continu; le temps est infini et continu. Il n'y a donc qu'une seule vie qui unit ensemble toutes les créatures; et la nature se confond avec l'éternité et l'infinité[2]. »

Il est bon de remarquer que ce passage assez significatif est précédé immédiatement de celui-ci : « L'infini créé, manifestation de l'infini être, ou de Dieu, embrasse tout, contient tout, excepté Dieu[3]. » Ce qui revient à dire : l'infini

[1] *De l'Humanité*, t. I, p. 231.
[2] *Ibid.*, p. 243.
[3] *Ibid.*

contient tout, embrasse tout, excepté l'infini[1].

Cette théorie est renfermée dans quelques courts chapitres; et les principes en sont posés comme autant d'axiomes, qui n'ont pas besoin de preuves, ni même d'explication. Cependant, lorsqu'on veut en déterminer le sens, on se trouve dans un grand embarras. Après avoir posé l'unité de substance, le livre *de l'Humanité* semble enseigner qu'il y a deux infinis : un infini créant et un infini créé. Mais l'auteur ne s'aperçoit pas que dire infini créé, c'est dire un infini qui n'est pas infini; c'est énoncer une contradiction. La même substance serait donc doublement infinie, ce qui ne se conçoit pas; ou bien, en même temps, finie et infinie, ce qui ne se conçoit pas non plus. Deux infinis, ou un infini qui devient fini, présentent la même contradiction. Cette grossière contradiction est-elle donc la base de la théorie du livre *de l'Humanité?*

Si, pour éclaircir un peu la pensée de ce livre, vous vous posez ces questions : La manifestation de l'infini dans le fini, dans le monde, est-elle libre, ou est-elle nécessaire aux yeux de l'auteur? L'infini a-t-il une existence distincte de celle du monde, ou sa vie n'est-elle que le développement de sa substance dans le monde ? le livre garde un

[1] Nous croyons inutile de faire aucune réflexion sur l'étrange métaphysique qui règne dans tout cet exposé.

profond silence; et ces questions, qui sortent naturellement du sujet, ne se font remarquer que par leur absence. Cependant, tant qu'elles ne sont pas résolues, il n'y a pas de théodicée; tant qu'elles ne sont pas résolues, la personnalité divine reste dans le vague. On a beau la supposer et l'invoquer; il est toujours douteux qu'elle puisse se concilier avec les principes établis.

Tel est le caractère d'incohérence et d'obscurité que présente la théodicée du livre *de l'Humanité*. Vous poursuivez la pensée, elle vous échappe; vous croyez la saisir, elle vous fuit. Vous ne pouvez distinguer ni ce qu'on affirme, ni ce qu'on nie. Après avoir posé un principe, tantôt on en supprime les conséquences; tantôt on le retire par une habile restriction. On tombe dans les plus étranges confusions. Rien n'est plus fatigant que de chercher le sens de cette métaphysique avortée[1].

Et cependant cette théorie à peine ébau-

[1] Depuis longtemps, M. Pierre Leroux promet au monde une théodicée où sera révélé le mystère de sa doctrine. Il nous en a donné un curieux échantillon dans un article de la *Revue indépendante*, du 1er avril 1842. Nous aurions pu y relever d'étranges choses; mais on nous accuserait de ne pas saisir la pensée de l'auteur. Nous attendrons donc M. P. Leroux à la publication de sa théodicée. Cet écrivain se plaint avec hauteur de l'accusation de panthéisme portée contre tous les hommes *religieux*, qui, dit-il, ne sont pas esclaves du passé, et veulent tracer à l'humanité des routes nouvelles. Il est fâcheux pour nos révélateurs de donner prise à une accusation qui évidemment les gêne et les déconcerte beaucoup.

chée, dépourvue de toute preuve, et remplie de contradictions, est la base d'un livre où l'auteur propose au monde une loi morale nouvelle, où il veut réveler à l'humanité ses vraies destinées. Il ignore Dieu, et il ose assigner au monde sa loi et sa fin. Qui le croirait! cette même école et ces mêmes hommes accusent sans cesse le christianisme d'impuissance, et lui jettent à tout propos l'insulte et le dédain. Ah! de grâce, avant de vous montrer si superbes, expliquez vos doctrines; et que l'humanité, que vous voulez régénérer, puisse du moins vous comprendre! Il est vrai qu'exiger la clarté dans certains systèmes, c'est trop leur demander.

Puisqu'il est impossible d'établir une discussion approfondie avec l'auteur du livre *de l'Humanité*, passons à l'*Esquisse d'une philosophie*.

Autant il règne de vague et d'obscurité dans le livre *de l'Humanité*, autant tout est arrêté, net et précis dans l'*Esquisse*. Ce livre nous présente un vaste système, un système complet. C'est vraiment ici qu'on fait des efforts sérieux pour échapper aux conséquences qui se sont développées dans la philosophie de l'absolu. On peut dire que ce livre a pour but de concilier le christianisme et le panthéisme : de là ses beautés et ses défauts, les nombreuses vérités qui y sont semées partout et exprimées dans un style magnifique, les grossières erreurs qui le déparent, les contradictions contre lesquelles on va se

heurter presque à chaque page; de là, enfin, l'incohérence de tout le système, qui ne se soutient pas et n'est pas un, quoique l'unité en soit le but. Ces incohérences sont telles, qu'un philosophe a pu dire avec raison qu'un nouvel ouvrage était nécessaire pour expliquer celui-ci[1]. Ici donc, nous pouvons étudier ce milieu, que le rationalisme français rêve, à son insu, entre l'hégélianisme et le christianisme.

Le point de départ de l'*Esquisse* est l'idée même de l'être et de la substance, où, comme dans un vaste réservoir, tout se trouve substantiellement, réellement: l'infini, le fini, Dieu, le monde. Dans cette masse confuse, nous ne pouvons rien discerner; tout y existe à l'état le plus indéterminé[2]. Vous reconnaissez ici le point de départ de la philosophie de l'absolu. Cette philosophie, comme nous l'avons vu, fait sortir l'être de son indétermination primitive par des transformations successives et progressives qui donnent la nature et ensuite l'esprit. Au moyen d'un procédé différent, l'*Esquisse* tire de cette primitive indétermination, non pas la nature, non pas l'esprit, mais Dieu lui-même, la Trinité selon le sens chrétien du mot.

Dès ce premier pas, on peut arrêter la déduction, comme arbitraire et illogique. En effet,

[1] M. Cousin, dans sa Préface aux *Pensées* de Pascal.
[2] L'*Esquisse*, t. I, l. I et II.

remarquez que l'auteur de l'*Esquisse*, en se plaçant dans l'être en général, dans la substance indéterminée, à la fois finie et infinie, sort de la vie, de la réalité et se pose dans l'abstraction. L'idée de l'être en général, de l'être qui n'est ni infini, ni fini, ou, ce qui revient au même, qui est à la fois infini et fini, est-elle autre chose qu'une abstraction de notre esprit? Mais dès lors nous pouvons opposer à l'auteur de l'*Esquisse*, comme à Hégel, que l'abstraction ne donne que l'abstraction; qu'il n'y a pas de lien entre l'être purement logique et l'être réel; que cet être posé comme l'indétermination absolue devrait rester éternellement dans cet état; qu'il n'en peut sortir. Voilà donc un premier écueil pour la théorie de l'*Esquisse*, une première impossibilité. Mais admettons pour un moment la légitimité de son procédé, et poursuivons notre examen.

L'être, la substance indéterminée, devient puissance infinie, intelligence infinie, amour infini, trois personnes subsistantes dans l'unité divine. Et nous avons un Dieu réel, vivant, se suffisant pleinement à lui-même. Ici l'auteur de l'*Esquisse* emprunte au christianisme la théorie de la Trinité. Et que n'est-il toujours fidèle à cette doctrine qui l'inspire si bien, l'élève si haut, et lui fait parler un si beau langage! Nous ne voulons pas dire cependant que la théorie de la Trinité, exposée dans l'*Esquisse*, soit pure de toute erreur, et à l'abri de tout reproche.

De Dieu il faut passer au monde; il ne suffit pas d'expliquer Dieu, il faut aussi expliquer le monde. Dans la théorie des rapports du monde avec Dieu, l'auteur s'égare de plus en plus, parce qu'il sort tout à fait du christianisme.

D'abord l'idée de la création est repoussée par deux motifs, premièrement, parce que, dans la doctrine chrétienne de la création, on fait intervenir un terme purement négatif, le néant; secondement, parce que, s'il fallait admettre la création comme une production réelle de substances, l'être s'accroîtrait, et Dieu cesserait d'être infini. Bientôt nous examinerons ces objections.

Après avoir rejeté l'idée de création, et conformément au principe posé en tête de l'ouvrage, l'unité de substance, l'auteur de l'*Esquisse* affirme que Dieu crée avec sa propre substance. Voici en résumé comment cet acte divin est expliqué.

L'intelligence divine conçoit d'abord tous les types de la création comme autant de participations de l'être divin lui-même; et quand Dieu veut les réaliser, il ne fait que limiter sa propre substance. Ainsi il pose une limite à sa puissance infinie, et donne naissance à toutes les forces finies. Il pose une limite à son intelligence infinie, et engendre les esprits finis. Enfin, il pose une limite à sa vie infinie, et répand la vie par l'attraction dans le monde physique, par

l'amour dans le monde moral. Toute force dans le monde est donc la puissance et la force de Dieu même, le Père avec une limite. Toute intelligence est l'intelligence divine, le Fils avec une limite. Enfin, toute vie, tout amour est la vie même de Dieu avec une limite. Ainsi, la force qui est en moi, la force dont je dispose, est réellement et substantiellement la force même de Dieu; mon intelligence qui cherche la vérité avec tant d'effort et de peine est substantiellement l'intelligence même de Dieu; enfin, ma volonté faible et vacillante, cette volonté si prompte à s'égarer est substantiellement la volonté même de Dieu.

Il est vrai que l'auteur de l'*Esquisse* veut mettre une restriction à cette déification absolue du monde et de l'homme. Tout en maintenant l'unité de substance, il veut que la substance infinie, en devenant finie, et précisément à cause de la limite qu'elle reçoit dans cet état, soit *essentiellement* différente de ce qu'elle est dans son état infini. Par là il prétend conserver une différence essentielle entre Dieu et le monde, entre la créature et le créateur. Le monde étant essentiellement fini, Dieu, dit-il, ne peut jamais être nécessité dans la création, ni confondu avec elle.

Toute la théorie de l'*Esquisse* repose donc sur cette distinction d'une différence entre le monde et Dieu, non pas *substantielle*, mais *essentielle*. Sub-

stantiellement, ils sont identiques; essentiellement, ils sont différents; substantiellement identique avec l'infini, le fini est cependant essentiellement distinct de l'infini. Quand on demande à l'auteur de l'*Esquisse* la raison de cette distinction entre une différence substantielle et une différence essentielle, il répond par le mystère, et déclare que le passage de l'infini au fini est absolument incompréhensible. Laissons-le parler : « Il reste sans doute à concevoir comment la même substance peut exister à *deux états divers*, l'un fini, l'autre infini. C'est là le mystère de la création, et il serait absurde de prétendre le pénétrer, puisque nous savons que la substance, pour les êtres finis, est radicalement incompréhensible[1]. »

Ainsi, on croit avoir concilié l'unité de substance avec la personnalité et la liberté de Dieu, et établi solidement les rapports du monde et de Dieu. Ainsi, on croit avoir fait à chacun sa part de vérité : au panthéisme, par l'unité de substance; au christianisme, par la personnalité et la liberté de Dieu. Cette théorie est-elle aussi solide qu'on le croit et qu'on le dit? Examinons.

D'abord, écartons en peu de mots les difficultés qu'on oppose à la théorie chrétienne de la

[1] L'*Esquisse*, t. II, p. 106. On remarquera l'impropriété de ce terme *divers*. Mais si l'on eût employé le mot propre, la contradiction eût été trop sensible.

création. On nous reproche de faire intervenir le néant comme un agent de la création. Je crois m'être expliqué assez clairement sur ce point pour n'être pas obligé d'y revenir en ce moment[1]. Dans la seconde difficulté, on affirme que, si la création est une production de substances hors de Dieu, l'être s'accroît par la création, et que Dieu n'est plus infini. Mais si Dieu possède dans un degré éminent, c'est-à-dire infini, ce qu'il donne par la création dans un degré limité, les substances produites n'ajoutent rien à la substance infinie qui les dépasse et les déborde de toute part. Cette difficulté, en réalité, n'est donc pas sérieuse; et cependant toute la théorie est appuyée sur elle, puisqu'à cause d'elle on affirme l'unité de substance.

Cette substance infinie en Dieu devient finie dans la création; et comme la création coexiste avec Dieu, la substance est en même temps finie et infinie, et existe en deux états *essentiellement* différents, quoique *substantiellement* identiques. Nous avons déjà remarqué que cette assertion est le fondement de toute la philosophie de l'*Esquisse*. Par cette conception, d'un côté, on sape la base de tout l'ordre surnaturel et du christianisme; de l'autre, on prétend échapper à toutes les conséquences du panthéisme. Si la contradiction radicale de cette conception est dé-

[1] Voyez la leçon sur la *Théorie de la création*.

montrée, l'*Esquisse* ne se distingue plus du pur panthéisme; et toutes les difficultés qu'elle oppose à la doctrine chrétienne s'évanouissent. Il faut donc examiner cette conception, dans laquelle se concentre toute la philosophie de l'*Esquisse*.

Si l'on demande à l'auteur : la substance infinie, par cela même qu'elle est infinie, est-elle de sa nature simple, une, éternelle, nécessaire, inaltérable? il répondra, oui. Si on lui demande ensuite : cette substance, de sa nature essentiellement une, simple, indivisible, éternelle, nécessaire et parfaite, est-elle en même temps divisible, multiple, temporelle, contingente, imparfaite et altérable? l'auteur devra répondre, oui. Eh bien! au nom du sens commun, nous affirmons que l'auteur de l'*Esquisse* se contredit. La raison se refuse absolument à admettre qu'une même substance puisse posséder à la fois et en même temps des qualités contraires, et qui s'excluent. Je ne me persuaderai jamais que plus soit moins, et que oui soit non.

La substance divine ne peut pas être à la fois finie et infinie; elle est toujours, elle est essentiellement infinie. Tous les modes de la substance divine sont nécessairement infinis comme elle. Donc, si le monde appartient à la substance divine, le monde est nécessaire et infini comme la substance divine elle-même. Dieu n'est plus libre dans la création du monde; cette conséquence est inévitable; on la repousse en vain. La lo-

giqùe y pousse inévitablement. Mais elle va plus loin encore; suivons-la jusqu'au bout.

Le monde est donc infini et nécessaire comme la substance divine, dont il est le développement. Nous avons donc un Dieu infini, et un monde infini. Nous avons deux infinis, et nous venons échouer contre la plus grossière des contradictions. Pour lui échapper, il faut affirmer un seul infini; et cet infini sera Dieu ou le monde. S'il est Dieu, le monde, dépouillé de réalité substantielle, disparaît et s'évanouit. S'il est le monde, Dieu n'étant plus que la force originaire et indéterminée qui se développe dans le monde, la personnalité, la liberté divines ne sont plus concevables. Nous voilà donc toujours entre Spinosa et Hégel, entre un Dieu sans monde, ou un monde sans Dieu.

Le milieu qu'on propose est donc illusoire et contradictoire. En réalité nous n'avons le choix qu'entre le nihilisme de Hégel et la doctrine chrétienne de la création.

VINGTIÈME LEÇON.

L'ÉCLECTISME.

Nécessité d'étudier la théodicée éclectique. — Première exposition de cette théodicée en 1826. — Deuxième exposition de 1828. — Résultat général de ces deux théories : l'unité de substance, et la nécessité de la création ; vaines restrictions. — Jugement sur la théodicée éclectique : elle n'est pas l'éléatisme ni le spinosisme, ni l'hégélianisme ; rapports et différences entre l'éclectisme et ce dernier système. — Difficulté qu'on trouve à caractériser la vraie doctrine de l'éclectisme. — Cette doctrine n'a jamais été bien définie, ou elle est composée d'éléments hétérogènes ; de là la diversité des interprétations. — Explications que le fondateur de l'éclectisme a cru devoir donner. — Préface de 1833. — Préface de 1838. — Préface de 1842. — Modifications successives de la doctrine. — Résultat définitif : la pluralité des substances a été reconnue ; la nécessité de la création a été abandonnée. — État actuel de la controverse. — Idée générale de la doctrine du rationalisme moderne sur la création et la Trinité[1].

Aujourd'hui, Messieurs, nous examinerons la philosophie éclectique. Rien de ce qui constitue les grandes écoles philosophiques ne manque à l'éclectisme. Les dons et l'éclat du génie dans son fondateur, les services rendus à la science, l'influence sur la pensée, une phalange nombreuse d'hommes de talent rangée sous ses drapeaux, toutes les conditions des grandes écoles se

[1] Auteurs à consulter : 1° Les divers écrits de M. Cousin, cités dans la leçon ; 2° l'excellente dissertation de M. Gioberti, intitulée : *le Panthéisme de M. Cousin, exposé par lui-même ;* 3° notre *Essai sur le Panthéisme.*

réunissent en lui. La théologie de cette école ne peut être un objet indifférent pour nous, qui nous occupons dans ce moment de la comparaison des théodicées philosophiques avec la théodicée chrétienne. D'ailleurs, vous n'ignorez pas que de graves accusations se sont élevées contre l'éclectisme; c'est un devoir pour nous de les examiner.

Puisque je remplis un devoir, j'aborde avec confiance un sujet délicat et difficile. Je vais vous exposer fidèlement l'histoire de la théodicée éclectique, et de la grave controverse qu'elle a suscitée. Vous verrez successivement la manière dont les principes ont été posés; les difficultés qu'ils ont fait naître; les modifications qui ont été introduites dans la théorie; et enfin l'état présent de la controverse.

L'observation psychologique ou l'étude de la nature humaine est le seul moyen, pour le fondateur de l'éclectisme, d'arriver à la vérité. Prenant donc son point de départ dans la conscience humaine, il constate et analyse tous les faits qu'elle présente; les faits sensibles, les faits volontaires et les faits rationnels.

Parmi les faits rationnels, se trouvent des notions revêtues d'un caractère de nécessité, d'universalité, d'impersonnalité, qui les élèvent au-dessus de la sphère de la conscience. Ces principes, nécessaires et absolus, nous sont fournis par la raison, qui est elle-même nécessaire et ab-

solue. La raison nous révèle les existences extérieures, et les réalités métaphysiques; sur son témoignage, nous avons le droit de les affirmer. Ainsi de la psychologie le philosophe éclectique passe à l'ontologie.

Après avoir constaté les principes nécessaires, il s'applique à les énumérer et à les décrire. Deux de ces principes, celui de causalité et celui de substance, lui paraissent contenir tous les autres. Il leur accorde donc une attention particulière. Ces deux principes nous élèvent directement à leur cause et à leur substance; et, comme ils sont absolus, ils nous élèvent à une cause absolue et à une substance absolue; c'est-à-dire à Dieu. « Mais une cause absolue et une substance absolue sont identiques dans l'essence, toute cause absolue devant être substance en tant qu'absolue, et toute substance absolue devant être cause pour pouvoir se manifester. De plus, une substance doit être unique pour être absolue; deux absolus sont contradictoires, et l'absolue substance est une ou n'est pas. On peut même dire que toute substance est absolue en tant que substance, et par conséquent une; car des substances relatives détruisent l'idée même de substance, et des substances finies, qui supposent au delà d'elles une substance encore à laquelle elles se rattachent, *ressemblent fort à des phénomènes*. L'unité de la substance dérive donc de l'idée même de la substance, laquelle dérive de la loi de la substance,

résultat incontestable de l'observation psychologique.[1] »

Ainsi la loi de causalité et celle de substance nous donnent Dieu pour cause première et unique substance. Cette conclusion se trouve confirmée par le passage suivant, extrait du *Programme des vérités absolues*. « La substance des vérités absolues est nécessairement absolue. Or, si cette substance est absolue, elle est unique; car si elle n'est pas la substance unique, on peut chercher quelque chose au delà relativement à l'existence; et alors il s'ensuit qu'elle n'est plus qu'un phénomène relativement à ce nouvel être, qui, s'il laissait encore soupçonner quelque chose au delà de soi relativement à l'existence, perdrait aussi par là sa nature d'être, et ne serait plus qu'un phénomène; le cercle est infini. Point de substance ou une seule[2]. »

Il semble qu'on ne puisse enseigner d'une manière plus formelle l'unité de substance; cependant l'extrait suivant est encore plus net. « Dans tout objet, il y a du phénomène, si dans tout objet il y a de l'individuel, du variable, du non-essentiel, car toutes ces idées équivalent à celles de phénomène; et dans tout objet il y a de la substance, s'il y a de l'essentiel et de l'absolu, l'absolu étant ce qui se suffit à soi-

[1] *Fragments phil.*, 3e éd., p. 63.
[2] *Ibid.*, p. 312.

même, c'est-à-dire équivalant à la substance. Je ne veux pas dire que tout objet ait sa substance propre, individuelle; *car je dirais une absurdité; substantialité et individualité étant des notions contradictoires.* L'idée d'attacher une substance à chaque objet conduisant à une multitude infinie de substances, détruit l'idée même de substance; car la substance étant ce au delà de quoi il est impossible de rien concevoir relativement à l'existence, doit être unique, pour être substance. Il est trop clair que des milliers de substances qui se limitent nécessairement l'une l'autre, ne se suffisent point à elles-mêmes, et n'ont rien d'absolu et de substantiel. Or, ce qui est vrai de mille est vrai de deux. Je sais que l'on distingue les substances finies de la substance infinie; mais des substances finies me paraissent fort ressembler à des phénomènes, le phénomène étant ce qui suppose nécessairement quelque chose au delà de soi, relativement à l'existence. Chaque objet n'est donc pas une substance; mais il y a de la substance dans tout objet, car tout ce qui est ne peut être que par son rapport à *celui qui est,* à celui qui est l'existence, la substance absolue. C'est là que chaque chose trouve sa substance; c'est par là que chaque chose est substantiellement; c'est ce rapport à la substance qui constitue l'essence de chaque chose. Voilà pourquoi l'essence de chaque chose ne peut être détruite par aucun effort humain, ni même

supposée détruite par la pensée de l'homme ; car pour la détruire, ou la supposer détruite, il faudrait détruire, ou supposer détruit l'indestructible, l'être absolu qui la constitue. Mais si chaque chose a de l'absolu et de l'éternel par son rapport à la substance éternelle et absolue, elle est périssable et changeante, elle change et périt à tout moment par son individualité, c'est-à-dire par sa partie phénoménale, laquelle est dans un flux et reflux perpétuel. D'où il suit que l'essence des choses ou leur partie générale est ce qu'il y a de plus général et de plus caché, et que leur partie individuelle, où paraît triompher leur réalité, est ce qu'il y a de plus apparent et de moins réel[1]. » S'il faut prendre ces paroles dans leur sens naturel, il me paraît évident que l'unité de substance est ici la vraie doctrine de l'éclectisme.

Mais ce n'est pas seulement par les principes de causalité et de substance que l'auteur de l'éclectisme se démontre Dieu. Il arrive encore à l'Être suprême par l'analyse de la volonté et de l'activité ; et il termine ainsi cette partie de ses recherches : « Nous voilà donc dans l'analyse du moi arrivés encore par la psychologie à une nouvelle face de l'ontologie, à une activité substantielle, antérieure et supérieure à toute activité phénoménale, qui produit tous les phénomènes de l'ac-

[1] *Fragments*, t. I, p. 348, 349, 350.

tivité, leur survit à tous et les renouvelle tous, immortelle et inépuisable dans la défaillance de *ses modes temporaires*[1]. » Vous remarquerez que l'homme et l'activité humaine sont appelés ici du nom de *modes temporaires* de Dieu.

L'étude de la sensibilité amène une conclusion analogue ; mais nous ne suivrons pas l'auteur dans cette déduction nouvelle ; voici le résumé de sa doctrine :

« Le fait de conscience qui comprend trois éléments internes nous révèle aussi trois éléments externes : tout fait de conscience est psychologique et ontologique à la fois, et contient déjà les trois grandes idées que la conscience plus tard divise ou résume, mais qu'elle ne peut dépasser, savoir, l'homme, la nature et Dieu. Mais l'homme, la nature et le Dieu de la conscience ne sont pas de vaines formules, mais des faits et des réalités. L'homme n'est pas dans la conscience sans la nature, ni la nature sans l'homme, mais tous deux s'y rencontrent dans leur opposition et dans leur réciprocité, comme des causes et des causes relatives, dont la nature est de se développer toujours, et toujours l'une par l'autre. Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, un roi solitaire relégué par delà la création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui

[1] *Fragments phil.*, t. I, p. 70, 71.

ressemble fort au néant même de l'existence : c'est un Dieu à la fois vrai et réel, à la fois substance et cause, toujours substance et toujours cause, n'étant substance qu'en tant que cause ; et cause qu'en tant que substance, c'est-à-dire, étant cause absolue, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être, et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire Dieu, nature et humanité. En effet, si Dieu n'est pas tout, il n'est rien ; s'il est absolument indivisible en soi, il est inaccessible, et par conséquent il est incompréhensible, et son incompréhensibilité est pour nous sa destruction. Incompréhensible comme formule et dans l'école, Dieu est clair dans le monde qui le manifeste, et pour l'âme qui le possède et le sent. Partout présent, il revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de l'homme dont il constitue indirectement le mécanisme et la triplicité phénoménale par le reflet de sa propre vertu et de la triplicité substantielle dont il est l'identité absolue[1]. »

Telle était en 1826 la théologie de l'éclectisme. Je ne ferai encore aucune réflexion ; j'ai besoin auparavant de vous faire connaître rapidement la nouvelle exposition qui fut donnée dans les éloquentes leçons de 1828.

[1] *Fragments phil.*, t. I, p. 74, 75, 76, 77.

Après avoir énuméré, classé, réduit tous les éléments de la raison, et les avoir rangés sous les trois grandes catégories de l'infini, du fini, et du rapport qui existe entre le fini et l'infini, le chef de l'éclectisme cherche dans quel ordre nous concevons ces diverses idées. Quoiqu'elles soient inséparables dans notre esprit, nous reconnaissons cependant que les termes infinis sont antérieurs aux termes finis. Toutefois cette antériorité n'implique point qu'en eux-mêmes ces termes puissent rester isolés, et que l'infini puisse exister sans le fini; mais laissons parler l'auteur :

« La raison, dans quelque sens qu'elle se développe, à quoi que ce soit qu'elle s'applique, quoi que ce soit qu'elle considère, ne peut rien concevoir que sous la condition de deux idées qui président à l'exercice de son activité, savoir : l'idée de l'un et du multiple, du fini et de l'infini, de l'être et du paraître, de la substance et du phénomène, de la cause absolue et des causes secondes, de l'absolu et du relatif, du nécessaire et du contingent, de l'immensité et de l'espace, de l'éternité et du temps. En rapprochant toutes ces propositions, en rapprochant par exemple tous leurs premiers termes, une analyse approfondie les identifie; elle identifie également tous les seconds termes entre eux; de sorte que de toutes ces propositions comparées et combinées, il résulte une seule proposition, une seule for-

mule qui est la formule même de la pensée, et que vous pouvez exprimer, selon les cas, par l'un et le multiple, le temps et l'éternité, l'espace et l'immensité, l'unité et la variété, la substance et le phénomène[1]. »

Arrivé à cette réduction, le philosophe éclectique recherche les rapports de ces termes, et prend, comme proposition exemplaire, l'unité et la multiplicité. D'abord dans quel ordre concevons-nous ces deux termes? dans quel ordre les acquérons-nous? Commençons-nous par saisir premièrement l'unité, ensuite la multiplicité? non; ces deux termes sont contemporains dans notre esprit; nous ne passons pas de l'un à l'autre; ils nous sont donnés ensemble; ils s'appellent l'un l'autre. Mais quoique nous ne concevions pas ces termes l'un sans l'autre, nous comprenons cependant que, dans l'ordre intrinsèque des choses, dans l'ordre en soi, la variété ne peut exister que préalablement n'ait existé l'unité. « L'unité préexiste à la variété comme l'affirmation précède la négation; comme dans d'autres catégories, l'être précède l'apparence, la cause première précède les causes secondes, le principe de toute manifestation précède toute manifestation. L'unité est antérieure à la variété; mais quoique l'une soit antérieure à l'autre, une fois qu'elles sont, peu-

[1] *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, Leçon V p. 3, 4, 1re éd.

vent-elles être isolées? Qu'est-ce que l'unité prise isolément? Une unité indivisible, une unité morte, une unité qui, restant dans les profondeurs de son existence absolue, et ne se développant jamais en multiplicité, en variété, en pluralité, est pour elle comme si elle n'était pas. » De même aussi, la variété n'est rien sans l'unité. On ne peut les isoler l'une de l'autre. « L'une est nécessaire à l'autre pour exister de la vraie existence; de cette existence qui n'est ni l'existence multiple, variée, mobile, fugitive et négative, ni de cette existence absolue, éternelle, infinie, parfaite, qui est elle-même *comme le néant de l'existence*. Toute vraie existence, toute réalité est dans l'union de ces deux éléments; quoique essentiellement l'un soit supérieur et antérieur à l'autre. Il faut qu'ils coexistent pour que de leur coexistence résulte la réalité. La variété manque de réalité sans unité. L'unité manque de réalité sans variété. La réalité, ou la vie, je parle ici de la vie raisonnable, de la vie de la raison, est la simultanéité de ces deux éléments. »

Mais il y a encore un tout autre rapport que celui de coexistence. « L'immensité, ou l'unité d'espace, l'éternité ou l'unité de temps, l'unité des nombres, l'unité de la perfection, l'idéal de toute beauté, l'infini, la substance, l'être en soi, l'absolu, c'est une cause aussi, non pas une cause relative, contingente, finie, mais une cause

absolue. Or, étant une cause absolue, l'unité, la substance, ne peut pas passer à l'acte, elle ne peut pas ne pas se développer. Soit donné seulement l'être en soi, la substance absolue sans causalité, le monde est impossible. Mais si l'être en soi est une cause absolue, la création n'est pas possible, elle est nécessaire, et le monde ne peut pas ne pas être... L'absolu est la cause qui absolument crée et absolument se manifeste, et qui en se développant tombe dans la condition de tout développement, entre dans la variété, dans le fini, dans l'imparfait, et produit tout ce que vous voyez autour de vous... L'unité en soi, comme cause absolue, contient la puissance de la variété et de la différence; elle la contient, mais tant qu'elle ne l'a pas manifestée, c'est une unité stérile; mais aussitôt qu'elle l'a produite, ce n'est plus alors la première unité, c'est une unité riche de ses propres fruits, et dans laquelle se rencontre la multiplicité, la variété et la vie[1]. »

Tirés de leur abstraction, ces principes donnent une théorie de la vie divine et de la création. Les trois idées de l'infini, du fini et de leur rapport, ne sont pas un produit arbitraire de la raison humaine. « Loin de là, dans leur triplicité et dans leur unité, elles constituent le fond même de cette raison; elles y apparaissent pour la gouverner, comme la raison apparaît dans

[1] *Introd.*, Leçon IV, de la page 31 jusqu'à la page 39.

l'homme pour le gouverner. Ce qui était vrai dans la raison humainement considérée, subsiste dans la raison considérée en soi; ce qui faisait le fond de notre raison, fait le fond de la raison éternelle, c'est-à-dire une triplicité qui se résout en unité, et une unité qui se développe en triplicité. L'unité de cette triplicité est seule réelle, et en même temps cette unité périrait tout entière dans un seul des trois éléments qui lui sont nécessaires; ils ont donc tous la même valeur logique, et constituent une unité indécomposable. Quelle est cette unité? l'intelligence divine elle-même[1]. »

Ainsi la vie divine se compose de deux éléments essentiels, l'infini et le fini, liés entre eux par le rapport de causalité. Cette causalité développe son activité dans la création; mais créer, ce n'est pas tirer le monde du néant; Dieu crée avec lui-même; il crée nécessairement; car une force créatrice absolue ne peut pas ne pas passer en acte, ne peut pas ne pas créer[2].

Telles sont les deux expositions de la théodicée éclectique, l'une de 1826, l'autre de 1828. Sous des formes différentes, vous reconnaissez la même doctrine. L'unité de substance est enseignée d'une manière bien nette et bien précise dans la première exposition; la nécessité de la

[1] *Introd.*, Leçon V, p. 15.
[2] *Ibid.*, depuis la page 21 jusqu'à la page 28.

création résulte de la seconde avec non moins de clarté. De là ressortait une grave accusation contre cette doctrine. Le fondateur de l'éclectisme la prévit; il voulut la prévenir de bonne heure, et dans la leçon où il place en Dieu les idées du fini comme condition absolue de sa vie intelligente, je lis ces paroles : « La nature et l'humanité ne sont pas encore pour nous, nous ne sommes que dans le monde des idées. Est-il permis d'espérer que, puisqu'il n'est pas encore question de la nature et de l'humanité, on voudra bien ne pas traiter la théorie précédente de panthéisme[1]. » Mais l'illustre professeur oublie ici le grand principe posé dans la leçon précédente : que l'unité n'existe pas sans la variété; que l'unité isolée est une unité stérile; que l'unité infinie est une cause absolue; et qu'une cause absolue est une cause nécessairement créatrice. S'il en est ainsi, la cause absolue, la divinité n'existe pas séparément de la création ; et la restriction qu'on veut apposer au principe est illusoire.

Une seconde restriction ne me paraît pas plus heureuse. « Le principe intérieur de la causation, tout *en se développant dans ses actes,* retient ce qui le fait principe et cause, et ne s'absorbe point dans ses effets. De même, si Dieu fait son apparition dans le monde, *si Dieu y est avec tous les éléments qui constituent son*

[1] *Introd.,* Leçon V, p. 16.

être, il n'y est point épuisé; et après avoir produit ce monde un et triple tout ensemble, il ne reste pas moins tout entier dans son unité et dans sa triplicité essentielle[1]. » Je vois dans ces paroles l'intention d'échapper à de funestes conséquences. Mais si Dieu n'est intelligent que par l'idée du fini; s'il crée nécessairement; si, en créant, il passe dans le monde; s'il y est avec tous les éléments qui constituent son être, évidemment le monde est identifié avec Dieu. Dieu, il est vrai, restera toujours cause; le monde sera toujours effet; la toute-puissance pourra même produire toujours des mondes nouveaux; et cependant, il n'en résultera pas une distinction substantielle entre le monde et Dieu.

Avant de poursuivre l'examen de l'éclectisme, il est utile de faire quelques observations sur un de ses principes. On nous a dit que l'unité n'existe pas sans la variété et la variété sans l'unité. Il est vrai, en effet, que la variété n'existe pas sans l'unité, et le monde sans une cause suprême, sans Dieu. Mais il ne s'ensuit pas que l'unité, ou Dieu, ait besoin de la variété, ou du monde, pour vivre de sa vie divine. Le développement de l'intelligence exige sans doute deux termes : un terme qui connaisse, un terme qui soit connu. Mais il suffit à l'intelligence divine de se connaître elle-même; la

[1] *Introd.*, Leçon V, p. 29.

vue du fini n'ajoute rien à la pensée divine.

De même, l'idée de causalité nécessaire est renfermée dans l'idée de l'absolu. Mais cette causalité n'est pas la causalité externe, principe de la création; c'est la causalité interne qui rend Dieu fécond en lui-même, et de laquelle procèdent les personnes divines. Les confusions que je signale ici sont, à mon avis, la source de toutes les erreurs de la théodicée éclectique.

Il est temps de porter un jugement sur cette théodicée; mais afin de déterminer ce qu'elle est, si cette détermination est possible, commençons au moins par dire ce qu'elle n'est pas.

D'abord la théorie éclectique n'est pas l'ancien éléatisme. L'éléatisme n'affirmait que l'unité seule; l'unité seule existait; le monde n'était qu'une apparence, une illusion. Quoique le fondateur de l'éclectisme se soit exprimé quelquefois de manière à faire croire qu'il ne voyait dans le monde et dans le moi que des phénomènes, cependant, par cela même qu'il admet l'unité de substance, il reconnaît et il avoue qu'il y a quelque chose de vraiment substantiel, et dans le moi et dans le monde. Il ne peut donc être accusé de tomber dans l'absurde négation de la réalité qu'on reproche aux éléates.

L'éclectisme n'est pas le pur spinosisme; il se sépare de cette doctrine funeste par une théorie de l'activité et de la liberté, que je n'ai pu encore vous faire connaître, mais qu'il est abso-

lument nécessaire de rappeler en peu de mots, afin d'être justes envers l'éclectisme. Son fondateur considère l'âme humaine comme une force libre; il démontre avec M. Maine de Biran, et d'après Leibnitz, que la notion de substance est enveloppée dans celle de force. De là, il est aisé de conclure que l'âme humaine est une substance réelle. Si l'âme humaine est une substance réelle, il y a plusieurs substances dans le monde. Si elle est libre, il répugne que Dieu ne possède pas les perfections qu'il donne à ses créatures; ainsi nous arrivons à la liberté de Dieu.

Ici se révèle une face toute nouvelle de l'éclectisme. D'un côté, nous avons une seule substance et un Dieu nécessité; et de l'autre, autant de substances que de forces; et autant d'êtres libres que de forces intelligentes. Comment toutes ces assertions peuvent-elles se concilier? Nous verrons bientôt l'essai de conciliation tenté par le chef de l'éclectisme lui-même. Mais il est évident que ces principes distinguent l'éclectisme du fatalisme spinosiste.

Enfin, je dirai que l'éclectisme n'est pas le pur germanisme. Déjà, j'en suis sûr, vous avez été frappés du rapport de cette doctrine avec celles de Schelling et de Hégel. Vous n'avez pas oublié « ce Dieu qui revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de l'homme, dont il constitue indirectement le mécanisme et la triplicité phénoménale, par le reflet de sa propre

vertu, et de la triplicité substantielle dont il est l'identité absolue. » Évidemment ici l'éclectisme parle la langue de Hégel; et ce n'est pas la seule analogie qui existe entre cette école et la philosophie allemande. Je pourrais en signaler bien d'autres ; il suffira de vous faire connaître un jugement assez explicite porté par l'auteur des *Fragments* sur la philosophie de l'absolu. « Les premières années du XIXe siècle ont vu paraître ce grand système; l'Europe le doit à l'Allemagne, et l'Allemagne à Schelling. *Ce système est le vrai*, car il est l'expression la plus complète de la réalité tout entière, de l'existence universelle. Schelling a mis au monde ce système, mais il l'a laissé rempli de lacunes et d'imperfections de toute espèce. Hégel, venu après Schelling, appartient à cette école ; il s'y est fait une place à part, non-seulement en développant et en enrichissant le système, mais en lui donnant à plusieurs égards, une face nouvelle... Hégel a beaucoup emprunté à Schelling; moi, bien plus faible que l'un et que l'autre, j'ai emprunté à tous les deux. Il y a de la folie à me le reprocher, et il n'y a pas, certes, à moi grande humilité à le reconnaître[1]. »

Dire d'un système qu'il est le vrai et l'expression la plus complète de la réalité tout entière, et de l'existence universelle, c'est en faire un bel

[1] *Fragments philosophiques*, p. 29.

éloge. Et il semblerait que, pour être conséquent avec lui-même, l'auteur devrait adopter ce système et en faire le sien; cependant il n'en est pas ainsi, et il y aurait une grande injustice à confondre l'éclectisme avec l'hégélianisme. Sa théorie leibnitzienne de la force active et libre, et les restrictions qu'il oppose à la confusion de Dieu avec le monde, ne permettront jamais d'affirmer l'identité de ces deux systèmes.

Qu'est-ce donc que l'éclectisme, ou du moins la théodicée éclectique? Je l'avoue franchement, il n'est pas facile de les définir. Si vous opposez au philosophe éclectique les passages si exprès, si formels que je vous ai rapportés ou analysés, et où l'unité de substance et la nécessité de la création se trouvent si clairement enseignées; si vous voulez en tirer les conséquences, il vous répond : Mais quoi! est-ce que je n'enseigne pas qu'il y a autant de substances que de forces? est-ce que je n'enseigne pas la liberté de l'homme, et, avec elle, la liberté de Dieu, puisque le créateur ne peut pas posséder moins de perfections que ses créatures?

Entre des assertions pareilles, naturellement on est embarrassé; cependant serons-nous taxés d'injustice en concluant, ou bien que le fondateur de l'éclectisme ne s'est jamais exprimé d'une manière nette et catégorique, ou bien que sa doctrine se compose d'éléments hétérogènes? Quoi qu'il en soit, il restera évident pour tous,

qu'il n'est pas en droit de se plaindre des interprétations diverses qu'on a données de ses théories; et que s'il y a eu du malentendu, il doit s'en prendre à lui-même.

Aussi l'illustre professeur a-t-il senti la nécessité de s'expliquer; ce sont ces explications successives que je dois maintenant vous faire connaître. La dernière exposition que je vous ai présentée date de 1828. En 1833 il parut une nouvelle édition des *Fragments,* précédée d'une nouvelle préface. Là, le fondateur de l'éclectisme repousse l'accusation de panthéisme, tout en convenant qu'il y a quelque chose de bon et d'utile dans ce système. Il soutient qu'il n'a point confondu Dieu avec le monde; cependant il reconnaît et il affirme qu'il n'y a pas plus de monde sans Dieu que de Dieu sans monde, parce que Dieu ne nous est donné qu'en tant que cause absolue. Il montre ensuite les différences qui existent entre son système et celui de Spinosa et des éléates. Déjà nous avons signalé ces différences. « Le Dieu de Spinosa est une pure substance et non pas une cause. La substance de Spinosa a des attributs plutôt que des effets. Dans le système de Spinosa, la création est impossible; dans le mien *elle est nécessaire*. Quant aux éléates, ils n'admettent ni le témoignage des sens, ni l'existence de la diversité, ni celle d'aucun phénomène; ils absorbent l'univers entier dans l'abîme de l'unité absolue[1]. »

[1] *Fragments,* t. I, p. 18, 19, 20.

Ainsi, en 1833, tout en se défendant du spinosisme et de l'éléatisme, tout en maintenant qu'il ne confondait pas Dieu avec le monde, le philosophe éclectique reconnaissait encore la nécessité absolue de la création, et ne concevait pas plus *un monde sans Dieu qu'un Dieu sans monde ;* ce sont ses propres expressions. Les rapports avec la philosophie allemande sont hautement avoués. Le passage sur la philosophie de l'absolu, que je vous ai cité, est emprunté à cette préface.

En 1838, troisième édition des *Fragments*, et troisième préface.

D'abord cette philosophie allemande, qu'on regardait encore, en 1833, comme la vraie philosophie, comme la philosophie complète, paraît un peu déchue dans l'estime de l'éclectisme. Après quelques observations pleines de justesse en faveur de la méthode psychologique, et dirigées contre la méthode allemande, on pose cette question : « A quel Dieu aspire aujourd'hui M. Schelling? Est-ce à l'abstraction de l'être, dont j'ai pris la liberté de me moquer un peu, avec tout le respect que je porte et que je dois à la mémoire de M. Hégel[1] ? non assurément. Est-ce à l'identité absolue du sujet et de l'objet de la

[1] Non, en 1833, et une page après le plus magnifique éloge de la *Philosophie de l'absolu*, M. Cousin ne pouvait se moquer ni de Schelling ni de Hégel. Que le lecteur jette les yeux sur la page 31 de la 2e préface, il n'y trouvera pas l'ombre d'une plaisanterie.

philosophie de la nature? il ne paraît pas. Le Dieu de M. Schelling est le Dieu spirituel et libre du christianisme, j'y applaudis de tout mon cœur[1]. » Ainsi, en 1838, on se moque de cette philosophie de l'absolu qui était la vérité universelle en 1833, et on félicite M. Schelling de l'avoir abandonnée.

Ensuite on reprend les accusations dont l'éclectisme est l'objet. Ces accusations se réduisent à deux chefs : 1° il y a une seule et unique substance dont le moi et le non-moi ne sont que des modifications; 2° la création du monde est nécessaire. « On déclare rejeter absolument et sans réserve ces deux propositions au sens faux et dangereux qu'il a plu de leur donner. »

Quand on a parlé de substance unique, il ne faut pas entendre ce mot dans son acception ordinaire, mais comme l'ont entendu Platon, les plus illustres docteurs de l'Église et la sainte Écriture, dans la grande parole : *Je suis celui qui suis*. Évidemment il est alors question de la substance qui existe d'une existence absolue, éternelle; et il est bien certain qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance de cette nature. Si on a désigné le moi et le non-moi par le mot de phénomènes, c'était par opposition à celui de substance, entendu au sens platonicien et réservé à Dieu. Ayant déclaré souvent que le moi est une

[1] *Fragments*, t. I, p. 13.

cause et une force réelles, et l'idée de substance se trouvant impliquée dans celle de force, on croyait inutile de dire qu'il fût une substance[1]. Mais pour aller au-devant d'honnêtes scrupules, on consent volontiers à appeler le moi et le non-moi du nom de *substances finies*. Il faut donc désormais ajouter aux expressions de phénomènes et de forces, appliquées à l'homme et à la nature, celle de substances finies[2].

Vient ensuite l'explication sur la nécessité de la création. L'expression de nécessité paraît peu révérencieuse envers Dieu, dont elle a l'air de compromettre la liberté; l'expression de *nécessité* est donc retirée; mais on l'explique en la retirant. Cette expression, assure-t-on, ne couvre aucun mystère de fatalisme : « Dieu n'agit et ne peut agir que conformément à sa nature; sa liberté est relative à son essence. Or, en Dieu la force est adéquate à la substance, et la force divine est toujours en acte. Dieu est donc *essentiellement* actif et créateur[3]. »

Ainsi Dieu ne crée pas nécessairement; mais il crée *essentiellement*. Pesez ces mots et cette distinction. Si Dieu était une force aveugle et sou-

[1] M. Cousin a dit formellement le contraire : « Je ne veux pas dire que tout objet ait sa substance propre et individuelle; car je dirais une *absurdité, substantialité et individualité étant des notions contradictoires*. » *Loc. cit.*

[2] *Fragments*, t. I, p. 19 jusqu'à 21.

[3] *Ibid.*, t. I, p. 22.

mise à la loi terrible d'un destin étranger à sa volonté, alors la création serait nécessaire. Pour qu'elle soit libre, il suffit que Dieu agisse en dépendance de sa propre essence; que Dieu agisse spontanément, volontairement et sans contrainte. En effet, nous dit-on, la liberté ne consiste pas à délibérer et à choisir; elle ne consiste pas même dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir. Agir d'une manière conforme à sa nature, et exempt de contrainte extérieure, c'est être libre. « La spontanéité est la forme éminente de la liberté de Dieu;... Quand Dieu agit, il agit librement sans doute, mais non pas arbitrairement et avec la conscience d'avoir pu choisir l'autre parti[1]. » La liberté ne consiste donc pas dans l'élection. Dieu ne pouvait pas s'abstenir de créer; son essence exigeait qu'il créât; et cependant la création est libre, parce qu'elle n'est pas imposée à Dieu par une force étrangère. Voilà à quoi se réduisait, en 1838, la liberté de Dieu[2].

En résumé, dans cette célèbre préface de 1838, on ajoute deux mots, ceux de *substances finies;* on en retire deux autres, ceux de *création nécessaire*. Mais d'après l'explication que je viens de retracer fidèlement, on retire le mot et on re-

[1] *Fragments*, t. I, p. 26, 27.

[2] Il y aurait bien d'autres réflexions à faire sur la manière dont M. Cousin entend la liberté, et en général sur son système de défense. Mais ceci nous mènerait trop loin; nous renvoyons le lecteur à la dissertation de M. Gioberti.

tient la chose. Car si, en 1838, vous posez au philosophe éclectiqne cette question : Dieu pouvait-il ne pas créer? le philosophe répondra : Non; puisque son essence lui imposait la création. Il crée *essentiellement.* Il est vrai que cette nécessité n'est pas un *fatum* aveugle et externe; mais c'est toujours une nécessité.

Les choses en étaient là en 1838. En 1842, elles se sont éclaircies bien davantage[1].

D'abord, quant à l'unité de substance, rien n'est plus net que la déclaration de 1838. Il reste avéré que le fondateur de l'éclectisme, depuis cette époque, admet une pluralité de substance et la réalité des substances finies. Mais la théorie de la création était encore enveloppée de bien des nuages. Voyons si on est parvenu à les dissiper.

Après avoir distingué deux sortes de nécessités, la nécessité physique et la nécessité morale, et les avoir retirées toutes les deux, on se contente d'affirmer que la création est *une convenance souveraine* au créateur. « Dieu est parfaitement libre

[1] Dans sa Préface aux *Pensées* de Pascal, M. Cousin se plaint de ce que, dans des attaques récentes contre sa philosophie, on a supprimé, *avec une triste habileté*, les explications données dans ses diverses préfaces; et il fait remarquer que la 3e édition des *Fragments* date de 1838. Pour ce qui pourrait nous concerner, nous déclarons à M. Cousin que jamais nous n'avons vu la 2e édition de ses *Fragments,* et que la 3e n'est venue à notre connaissance qu'en 1841.

de créer ou de ne pas créer le monde et l'homme, tout autant que je le suis de prendre tel ou tel parti[1]. » Jamais dans les écrits du fondateur de l'éclectisme nous n'avions rencontré une pareille proposition. Souvenez-vous de tout ce qui a été dit en 1826 et 1828 sur la cause absolue et absolument créatrice. Souvenez-vous qu'en 1833 on affirmait qu'il n'y avait pas plus de monde sans Dieu que de Dieu sans monde. Souvenez-vous qu'en 1838 on assurait que la création était essentielle à Dieu. Que de chemin depuis cette époque! Mais enfin la proposition existe; elle est écrite, et Dieu en soit loué! Seulement on ajoute une explication qui en compromet un peu la force et la portée, et qui nous rejette dans nos perplexités antérieures. « Dieu a créé, nous dit-on, parce qu'il a trouvé la création plus conforme à sa sagesse et à sa bonté. La création n'est pas un décret arbitraire, c'est un acte fondé en raison. Puisque Dieu s'est décidé à la création, il l'a préférée; et il l'a préférée parce qu'elle lui a paru meilleure que le contraire. Et si elle a paru meilleure à sa sagesse, il convenait donc à cette sagesse, armée de la toute-puissance, de produire ce qui lui paraissait le meilleur[2]. »

Remarquez ici en passant qu'on fait Dieu délibérant et choisissant, lorsque naguère la liberté

[1] Préface aux *Pensées* de Pascal, p. 28.
[2] Préface aux *Pensées* de Pascal, p. 49.

divine consistait dans l'absence de tout choix.

Créer étant meilleur que ne pas *créer*, il était donc convenable à Dieu de créer. Tel est le dernier mot du philosophe éclectique sur cette grave question. Il invoque ensuite saint Thomas, et je ne vois pas sur quel fondement; il invoque aussi l'optimisme de Malebranche et de Leibnitz. Quant à ce dernier point, il faut remarquer qu'il existe une différence essentielle entre cet optimisme et celui de l'éclectisme. Leibnitz et Malebranche disaient : Dieu est libre de créer ou de ne pas créer; la création n'est pas pour lui une convenance, il peut s'en passer; mais s'il se décide librement à créer, il doit choisir le meilleur. Bossuet et Fénelon répondaient : Si Dieu en créant doit choisir le meilleur; comme la création est meilleure que le néant, il doit aussi préférer la création au néant; et ainsi ils cherchaient à mettre les grands philosophes de l'optimisme en contradiction avec eux-mêmes. Mais de toute part il était convenu que la création ne pouvait être jamais ni une nécessité, ni même une convenance pour Dieu. « Dieu, disait Fénelon, n'est pas plus parfait en opérant qu'en n'opérant pas hors de lui. » Or, c'est ce que le fondateur de l'éclectisme ne dit pas; il semble même dire le contraire. Son optimisme n'est donc pas celui des grands hommes qu'il invoque; je crois que l'optimisme éclectique compromet la liberté de Dieu. Sans admettre en Dieu rien d'arbitraire, il ne faut

donner d'autre motif à la création que la bonté divine. Je m'en réfère à ce que j'ai dit sur cette question.

Nous avons suivi l'éclectisme dans son histoire; nous en avons signalé les phases diverses; nous avons constaté le point d'où il est parti, le terme où il est récemment arrivé. Toutes ces évolutions sont-elles les développements réguliers d'une même doctrine? ou bien faut-il y voir un changement réel de doctrine? c'est une question que je laisserai à votre appréciation. Le chef de l'école éclectique assure qu'il ne fait aucune concession, qu'il explique seulement sa pensée intime; nul n'a le droit de le contester. Toutefois, si on n'envisageait que les doctrines publiques et les textes imprimés, il en serait autrement. Je dois le dire ici avec franchise, rien ne me paraît moins conciliable que les anciens et les nouveaux principes de la théodicée éclectique. Et comme le fondateur de l'éclectisme, tout en avouant que la première expression de sa pensée était défectueuse et pouvait donner lieu à de malheureuses interprétations, réimprime ses livres sans y rien modifier, il est manifeste que la doctrine éclectique présente dans son ensemble des contradictions palpables. Nous en appelons à l'examen de tout homme impartial; qu'il fasse seulement la comparaison des textes, et il arrivera à la conviction que nous émettons. S'il en est ainsi, l'orthodoxie de l'éclectisme sera toujours sus-

pecte. Je parle d'orthodoxie, parce que, comme vous le savez, le chef de l'éclectisme ne cesse d'assurer que son système est conforme à la théologie catholique.

Quoi qu'il en soit, nous devons toujours nous féliciter des dernières explications qui séparent les doctrines actuelles de l'éclectisme des funestes théories de l'absolu. Un rapprochement que tout homme de bien doit désirer devient par là plus facile. Il serait heureux pour la religion de compter un allié dans la première école philosophique des temps modernes. Mais le moment fortuné de cette réunion n'est pas encore arrivé; l'éclectisme doit encore plusieurs explications au monde catholique.

Après avoir exposé et discuté les principes du rationalisme moderne, nous pouvons caractériser en quelques mots ses doctrines sur la création et la Trinité. Ce que nous allons ajouter est contenu dans l'exposé précédent; mais il est important de le mettre en lumière.

Le dogme chrétien de la création est remplacé dans les théories allemandes et humanitaires par celui de l'unité de substance. La substance unique se développe et se manifeste dans la nature et dans l'esprit. Il est inutile sans doute de faire remarquer l'intervalle immense qui sépare le dogme chrétien de cette théorie. Dans la discussion de

l'hégélianisme et du système de l'*Esquisse*, nous avons montré les contradictions et les conséquences déplorables de cette hypothèse. L'éclectisme, nous venons de le voir, a reconnu que l'unité de substance impliquait le panthéisme et toutes ses suites; aussi, il se défend d'avoir jamais enseigné cette doctrine, et il admet d'une manière expresse la pluralité et la réalité des substances finies.

Avec l'unité de substance, les théories de la Trinité ont un sens bien différent de celui du dogme chrétien. La plus complète et la plus conséquente de toutes ces théories, celle de Hégel, nous donne le vrai sens et la tendance véritable de toutes les autres.

Aux yeux de Hégel, la substance de toutes choses, l'essence universelle, la pensée, l'activité, considérées avant tout développement, nous représentent la première personne de la Trinité, désignée par le christianisme sous le nom de Père.

Le passage de la substance indéterminée à l'existence réalisée, la transformation de l'essence infinie en univers, le monde où nous voyons l'unité primitive se briser et se diviser en une multiplicité infinie, sont figurés par le Fils de Dieu, par la seconde personne de la Trinité, qui manifeste la substance divine.

Enfin, lorsque l'esprit arrive au dernier terme de ses développements; lorsqu'il se reconnaît lui-même, en affirmant l'identité du fini et de l'in-

fini, l'identité universelle; lorsque, par cette affirmation, il rentre en lui-même, s'égale à lui-même, se complète lui-même, il est l'Esprit-Saint, la troisième personne de la Trinité.

Cette théorie implique la confusion de Dieu avec le monde, et nous présente les trois moments de l'existence universelle au sens de Hégel. La cause cachée du monde est le Père; le monde est le fils; la conscience de l'identité universelle est le Saint-Esprit.

Je ne ferai pas au dogme chrétien l'injure de le comparer à cette théorie. Après tout ce qui a été dit, une nouvelle explication serait superflue. La théorie hégélienne de la Trinité ne peut avoir plus de valeur que le système dont elle est une application. Or nous avons déjà réfuté ce système.

La théorie hégélienne de la Trinité a le mérite de nous montrer l'essence et le fond de toutes les nouvelles trinités du rationalisme. Ainsi la trinité saint-simonienne; l'informe trinité ébauchée par l'auteur du livre *de l'Humanité*, dans un article de la *Revue indépendante* du mois d'avril 1842; la trinité éclectique elle-même, telle qu'elle était enseignée en 1828, et qui se composait de l'infini, du fini et de leur rapport, toutes ces théories ont leur dernier terme et leur expression la plus complète dans la théorie même de Hégel.

VINGT ET UNIÈME LEÇON.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

Résumé de toute la partie critique de ce cours. — Les trois fractions de l'école hégélienne : la droite, le centre et la gauche. — La gauche hégélienne aboutit à l'athéisme. — Nouvelle direction de Schelling — Deux mouvements dans la philosophie allemande. — Ce même phénomène se reproduit parmi nous. — Les progressistes et l'éclectisme. — Épuisement du rationalisme. — Résumé de l'enseignement positif du cours. — Ensemble et liaison des parties de la théodicée chrétienne. — La doctrine chrétienne seule peut satisfaire tous les besoins de l'homme.

Dans les dernières leçons, afin de soumettre le dogme chrétien à une contre-épreuve, par l'examen des doctrines qui le nient et voudraient le remplacer, nous avons interrogé le rationalisme; nous sommes entrés dans ses écoles; nous avons prêté une oreille attentive aux enseignements qui partent de ses chaires; qu'avons-nous appris? quel est le résultat de nos études? Le moment est venu de faire l'inventaire de nos acquisitions. Pour arriver à ce but, il est nécessaire d'embrasser d'un coup d'œil l'ensemble des doctrines que nous avons successivement examinées et discutées.

La savante Allemagne s'est d'abord présentée à nous. Voilà bientôt un demi-siècle qu'elle se livre, avec une infatigable ardeur, aux spéculations philosophiques. Elle a produit, dans la phi-

losophie, des génies comparables peut-être à ce que l'antiquité a connu de plus grand. Dans cette patrie de la réforme luthérienne, sur ce sol germanique où la foi chrétienne avait reçu de si profonds ébranlements, l'esprit chrétien n'offrait plus qu'une barrière impuissante à l'ardeur des innovations; et la pensée sans règle pouvait se développer sans obstacle. Cette liberté illimitée de la spéculation était encore favorisée par les défauts et les qualités du génie germanique. Épris de l'abstraction, oubliant bien vite la vie et la réalité, ne s'apercevant que très-lentement des conséquences pratiques des doctrines, ce génie pouvait arriver aisément aux dernières limites d'une théorie. Un grand spectacle, digne de l'observation de tout homme qui pense, a donc été donné au monde par ce développement de la philosophie germanique. Quatre maîtres ont successivement dirigé ce mouvement de la pensée. Nous avons dévoilé le lien secret qui existe entre leurs travaux et leurs systèmes; et vous avez vu Fichte procéder de Kant; Schelling et Hégel procéder à la fois de Kant et de Fichte. Avec des diversités réelles, une profonde unité règne dans cette philosophie qui, dans Hégel, a atteint son apogée. Toutefois la pensée du philosophe de Berlin s'entoure souvent de nuages, et se dérobe sous des expressions obscures; un style embarrassé semble calculé tout exprès pour la voiler en partie. Ainsi après avoir posé des principes inconciliables avec

la personnalité divine, Hégel parle quelquefois comme s'il l'admettait. De là sont nées, dans l'école hégélienne, diverses interprétations de la doctrine du maître, diverses fractions qu'on désigne sous les noms de *droite*, de *centre* et de *gauche*. La droite et le centre voudraient s'accommoder du christianisme et s'allier plus ou moins avec ses principes. Les philosophes de ce parti font profession de respect pour le christianisme, et parlent le langage chrétien. Mais il n'est, dans leur bouche, qu'un contre-sens. Ils ne peuvent se dissimuler à eux-mêmes, ils ne peuvent dissimuler aux autres que, sous ces apparences de paix et de concorde, se cache l'hostilité la plus profonde. Ils détruisent les dogmes chrétiens par leurs interprétations hégéliennes, et les remplacent par des spéculations qui n'ont rien de commun avec le christianisme. La position qu'ils prennent est donc la plus illogique et la plus mauvaise de toutes.

La gauche hégélienne, au contraire, développe avec clarté et précision les principes du maître, et les rend accessibles aux intelligences les plus vulgaires. Dans cette fraction de l'école hégélienne, il s'est fait une élaboration nouvelle de la doctrine du maître. Il est important de la signaler.

Quel a été le résultat de cette nouvelle élaboration ? Le moment est venu de le dire : ce résultat a été l'athéisme, l'athéisme le plus formel.

Il n'en pouvait être autrement. Hégel avait enseigné une seule essence qui se développe dans la nature et dans l'humanité, et qui arrive par l'esprit humain à la connaissance d'elle-même. En partant de ce point de vue, il est absolument nécessaire de nier une intelligence infinie, une volonté infinie, antérieures au monde. Il est nécessaire de nier un plan conçu avant la création du monde; une cause libre du monde; une providence dirigeant le monde. Il est nécessaire de nier même, dans l'essence infinie, la connaissance parfaite et adéquate d'elle-même. Voilà tout autant de négations inévitables; mais à côté de ces négations, il y a des affirmations tout aussi nécessaires. Il faut affirmer qu'il n'y a pas de vérité distincte de l'idéal qui se développe dans l'humanité. Il faut affirmer qu'il n'y a pas de loi autre que sa volonté, ou sa passion. Il faut affirmer qu'il n'y a rien à espérer ni à craindre. Il faut affirmer que l'humanité n'a d'autre religion que la liberté, et qu'il n'y a pas d'autre Dieu que l'esprit humain.

Remarquez que nous parlons de l'esprit humain, de l'humanité, et non pas des individus de l'espèce humaine. Aux yeux de l'hégélianisme, les individus sont, pour me servir des images familières au panthéisme antique, comme les vagues, comme les bulles qui s'élèvent et disparaissent en même temps sur la surface agitée de l'océan de l'existence. L'individu n'est qu'un mo-

ment de la vie universelle; un aspect de l'absolu se montrant un instant pour disparaître bientôt sans retour. L'être abstrait, l'*humanité*, est seul : l'être réel, l'*individu*, n'est pas. L'être abstrait est Dieu; l'être réel n'est rien.

Faites maintenant la somme de ces négations et de ces affirmations; à quoi équivaut-elle? cherchez un mot pour la désigner. J'adjure votre raison, j'en appelle à vos consciences; vous n'en trouverez pas d'autre que celui d'athéisme.

Ne vous étonnez donc pas que la gauche hégélienne fasse nettement profession d'athéisme; elle a été conséquente aux enseignements du maître. Permettez-moi, Messieurs, de vous communiquer un passage d'un écrit qui peut être considéré comme le dernier manifeste de cette école. Cet écrit porte la date de 1843; c'est une déclaration de principes adressée à la seconde chambre des États de Saxe, en réponse à l'exposé des motifs de l'ordonnance du gouvernement saxon, qui a supprimé les *Annales allemandes*, organe de cette école. Ses partisans étaient accusés par le ministère de Dresde de nier le christianisme, de faire consister toute la théologie dans l'anthropologie; d'abandonner la foi à un Être suprême pour l'adoration d'eux-mêmes, et de ne reconnaître d'autre religion que celle de la liberté.

Voici comment ils terminent leur justification : « Le vrai christianisme place tout principe divin

dans l'homme, et établit le ciel sur la terre. Mais on n'a pas voulu croire le Christ; on ne l'a pas suivi. Vient maintenant la philosophie qui dit : Vous ne pouvez connaître rien de plus élevé que l'esprit. L'esprit humain tel que le travail de l'histoire du monde le manifeste, est cet esprit, et toute grandeur, toute divinité est son ouvrage. Délivrez donc l'esprit humain; travaillez à son œuvre éternelle de la reconnaissance de soi-même et de la nature; et soyez sûrs que vous réaliserez la haute pensée du christianisme. Voilà le langage de la nouvelle philosophie. Quel aveuglement donc de motiver la suppression des *Annales* sur ce motif que la philosophie n'admet aucun Être suprême. Au contraire, c'est elle, et elle seule, qui reconnaît l'Être suprême dans sa réalité. Mais, en vérité, la philosophie n'est pas mieux traitée que le fondateur du christianisme, dont les paroles ont été accusées et méconnues. Voilà en effet ce qui arrive à la nouvelle philosophie quand elle montre que la science de l'être de Dieu n'est rien autre chose qu'une image réfléchie de celle de l'homme : tel est l'homme, tel est Dieu. Mais la philosophie n'est pas l'idolâtrie; la philosophie n'idolâtre rien; pour elle plus d'idolâtrie, plus d'image divine taillée. Son culte, le plus réel qu'il y ait, est seulement la culture de l'esprit, de la pensée et de son fruit, la liberté[1]. »

[1] Plainte présentée par le docteur Arnold Ruge, de Dresde, de l'imprimeur Wigand, de Leipzig, au sujet de

Ce passage n'a pas besoin de commentaire, et il confirme nos assertions précédentes. Dans ce manifeste vous ne voyez que l'homme, l'esprit humain, la liberté, ce mot sacré dont on abuse tant, et qui couvre ici le mystère du plus aveugle fatalisme. Mais quelle étrange aberration d'affirmer que le christianisme enseigne la doctrine de la nouvelle philosophie, et de transformer ainsi le christianisme en athéisme! Peut-on faire au bon sens et à la conscience publique un outrage plus odieux? Voilà donc le dernier terme de la spéculation allemande! voilà le terme où sont venues aboutir cinquante années de critique et de recherches savantes, d'inventions hardies et ingénieuses!

En face des ruines que cette philosophie fait autour d'elle; en présence du vide qu'elle creuse sous les pieds de l'homme, et du désespoir qu'elle met dans son cœur, la pensée s'est effrayée d'elle-même; elle a reculé; et un des fondateurs de la philosophie de l'absolu, Schelling, est revenu sur ses pas. Il a repris son système en sous-œuvre; il l'a remanié, expliqué ou modifié dans le but avoué de le mettre en harmonie avec le christianisme. Aujourd'hui, Schelling enseigne la personnalité et la liberté de Dieu, la création, la révélation, la chute de l'homme, la divinité

la suppression du journal *Annales allemandes des Sciences et des Arts*, ordonnée par le ministre de l'intérieur, le 3 janvier 1843.

de Jésus-Christ, toutes les grandes bases du christianisme. Je n'examine pas si Schelling a réellement abandonné son premier système; s'il est très-conséquent avec lui-même dans les nouvelles applications qu'il en fait; si son christianisme est le vrai. Sur ce dernier point, le contraire m'est démontré. Non, le christianisme de Schelling n'est pas le véritable; son christianisme est une hérésie, ou plutôt un tissu d'hérésies[1]. Mais pour la philosophie de l'absolu, l'hérésie est un grand progrès. Savez-vous quelles sont les accusations que Schelling élève contre Hégel et son école? il leur fait les reproches que nous leur avons nous-mêmes adressés. *Il* les accuse de ne constituer qu'une philosophie de l'abstraction, impuissante à comprendre et à expliquer la réalité; de diviniser le néant, et de faire du christianisme et de la vie une vaine fantasmagorie. Schelling lutte donc contre l'école de Hégel, et cherche à retirer la philosophie allemande de la route funeste où lui-même l'a poussée.

Tel est le double phénomène que nous présente la philosophie allemande. D'un côté, un mouvement rapide qui l'entraîne vers les dernières conséquences de ses principes, vers l'abîme de toute négation, vers l'athéisme; de l'autre

[1] M. le professeur Marheinecke, de Berlin, compte plus de vingt hérésies dans le nouveau système de Schelling.

un mouvement de retour qui la ramène vers la source de toute lumière, de tout ordre, de toute vérité, vers le christianisme.

L'état philosophique de la France nous offre des phénomènes semblables à la fois et différents. Il y a parmi nous une école qui a les plus frappantes analogies avec l'hégélianisme; c'est le progressisme sous ses deux formes principales, les socialistes et les humanitaires. Nous avons montré que le point de départ, le principe générateur de leur doctrine était exactement le principe hégélien de l'unité de substance. Ce principe mène loin; vous venez de voir où il a conduit les disciples de Hégel. Mais l'école progressiste ne veut pas aller aussi loin ni marcher aussi vite. Quel parti a-t-elle donc pris? un parti facile, celui du silence. Les uns affectent un grand mépris pour la métaphysique, et veulent construire une théorie sociale sans une base philosophique. Ils font pitié, en vérité; excellentes gens qui s'aventurent dans la voie des applications, sans avoir résolu les formidables questions que l'esprit humain se pose inévitablement, et dont sans cesse il appelle la solution. Les autres sont moins dédaigneux de philosophie et de métaphysique; mais nulle école n'a mieux réussi à s'envelopper de nuages; nulle école n'est plus rebelle à l'analyse, et ne livre ses arcanes avec plus de discrétion. Le livre *de l'Humanité* est un modèle dans ce genre, du moins

dans la partie très-courte, il est vrai, où sont exposés la nature et les rapports du monde et de Dieu. Je crois vous en avoir donné des preuves. Ce n'est pas que j'attribue à cette école aucune arrière-pensée, mais je crois qu'elle n'est pas encore arrivée à des doctrines bien nettes. Que cette école s'applique donc à bien concevoir les principes qu'elle met en avant; qu'elle s'efforce de bien se rendre compte de l'hégélianisme et de la philosophie allemande, dont elle parle beaucoup sans jamais l'avoir bien comprise. Qu'alors elle formule nettement un dogme sur Dieu, le monde et leurs rapports; et nous lui portons le défi d'échapper aux conséquences extrêmes de l'hégélianisme, si elle veut rester fidèle au principe hégélien. Mais, jusqu'à ce moment, que cette école renonce à instruire le monde, et à révéler à l'humanité un Dieu nouveau et des lois nouvelles.

Dans les rangs de l'école progressiste, un seul homme s'est exprimé clairement. Il a voulu opérer une alliance impossible entre le panthéisme et le christianisme; il a juxtaposé dans son système le principe de l'unité de substance et le dogme chrétien de la Trinité. Vous avez vu résulter de ce mélange adultère des contradictions flagrantes, et une doctrine qui tombe pièce à pièce.

Si le progressisme nous rappelle Hégel et son école, l'éclectisme nous ramène à Schelling.

Le chef de l'éclectisme joue exactement en France le rôle de l'illustre professeur de Berlin en Allemagne. Vous l'avez vu, dans la dernière leçon, expliquer ou modifier ses doctrines dans un sens beaucoup plus conforme au christianisme.

Ainsi notre philosophie nous présente les deux mouvements que nous venons de constater en Allemagne. Il est vrai que l'école progressiste ne se précipite pas aveuglément comme la gauche hégélienne dans l'abîme de l'athéisme. Mais son silence et sa halte me paraissent très-significatifs. S'arrête-t-elle parce qu'elle entrevoit vaguement l'abîme, et qu'elle n'ose l'affronter? Les contradictions contre lesquelles est venue échouer l'*Esquisse* ne sont-elles pas aussi bien éloquentes? Enfin l'amendement de l'éclectisme me paraît tout aussi glorieux pour la vérité que celui de Schelling lui-même.

Tel est le résumé de l'état philosophique. Nous avons demandé Dieu au rationalisme; nous lui avons demandé de nous expliquer le monde et son auteur, le rationalisme nous a répondu par son organe le plus puissant et le plus avancé : Il n'y a pas d'autre Dieu dans l'univers que l'esprit humain et son développement infini. Nous avons posé la même question aux écoles progressistes, et elles se sont tues, ou bien ne nous ont donné que des systèmes incomplets et incohérents. Enfin nous nous sommes adressés à la nouvelle école de Schelling

et à l'éclectisme; et ces écoles, éclairées par l'expérience et conduites par de nobles instincts, nous ramènent au christianisme.

De tous ces grands enseignements que faut-il conclure? Il est manifeste que le rationalisme est épuisé et que la mort l'a frappé au cœur. Mais expliquons-nous bien, et qu'il n'y ait point ici de malentendu. Par le mot de rationalisme je n'entends pas la vraie, la bonne, l'éternelle philosophie qui, s'appuyant sur les sentiments et les besoins de notre nature comme sur la raison, marchant toujours de concert avec la foi, et puisant dans la foi de nouveaux secours et de nouvelles lumières, cherche à reculer sans cesse les limites de la science par une intelligence plus approfondie de toutes les vérités qu'enseignent le sens commun et la foi. Je crois avoir assez souvent invoqué la raison, et lui avoir fait une assez large part dans cet enseignement, pour n'être pas réputé ennemi de la bonne philosophie ni de la liberté légitime de l'esprit humain. Quelle preuve plus grande de confiance dans la raison pouvais-je donner, que d'examiner à son flambeau les systèmes que l'on nous donne pour ses plus belles créations? Par le rationalisme, j'entends donc cette philosophie qui, scindant l'être humain, ne développant que la faculté logique, négligeant les instincts de l'âme et les besoins du cœur, croyant que la raison se suffit et peut se passer de la révélation

et de l'histoire, ne constitue qu'un vain système, et laisse l'homme à lui-même, dans tout le dénûment de sa pauvreté. C'est cette philosophie rationaliste qui me paraît frappée de stérilité, d'impuissance et de mort. Elle s'est épuisée; elle a produit tout ce qu'elle pouvait produire. Croyez-vous pouvoir aller plus loin que Hégel dans la théorie de l'absolu? Croyez-vous pouvoir établir un milieu de doctrine plus solide, que celui que propose dans l'*Esquisse* un puissant et magnifique génie? Quelle espérance vous reste-t-il donc? Vous ne pouvez, sans vous perdre, aller jusqu'où va Hégel, car c'est aller à l'athéisme; vous ne pouvez rester dans ce milieu rêvé par l'auteur de l'*Esquisse*, car ce milieu est illogique. Vos maîtres les plus illustres vous abandonnent et se rapprochent du christianisme. Quelle espérance donc peut être la vôtre? Je vous entends, vous invoquez l'avenir, refuge commode de ceux qui n'en ont plus! Vous espérez dans la manifestation d'un dieu nouveau; vous vous confiez dans la puissance de l'esprit qui peut créer un nouveau dieu pour l'adoration des mortels; et vous ne vous apercevez pas que vous donnez gain de cause à cet hégélianisme qui vous effraye; car, lorsque vous affirmez la venue future de ce dieu, vous affirmez l'hégélianisme; c'est un emprunt que vous lui faites peut-être sans le savoir. D'ailleurs invoquer l'avenir, c'est dire à l'homme de cesser de vivre dans le présent; c'est ajourner

la vie. Non, l'homme ne peut se passer de la connaissance de Dieu. Pour vivre il faut qu'il ait toujours connu, il faut qu'il connaisse toujours et son principe et sa fin. Sans cette connaissance il n'y a ni vertu, ni repos, ni bonheur. En appeler à l'avenir, c'est donc manifestement avouer son impuissance.

La grande question : qu'est-ce que Dieu? est l'éternelle pierre d'achoppement pour tous les systèmes qui ne sont pas chrétiens. Posez toujours cette question aux divers systèmes qui sollicitent votre adhésion; méditez leur réponse, et vous aurez leur mesure de vérité. C'est devant cette formidable interrogation que le rationalisme, et par ses réponses, et par son silence, et par ses vaines espérances, est forcé de s'avouer vaincu.

Puisque la vie n'est pas dans le rationalisme, il faut la chercher ailleurs. Tournons les yeux vers le christianisme; et permettez-moi de vous présenter dans une seule vue l'ensemble de la doctrine développée durant cette année.

Le monde a une cause, rien n'est plus clair; mais quoi de plus simple et de plus philosophique à la fois que de supposer cette cause parfaite et infinie! Nous est-il donné de concevoir l'imparfait, le fini, sans le parfait, sans l'infini? concevons-nous l'imparfait, le fini, autrement que comme la négation du parfait et de l'infini? L'affirmation ne précède-t-elle pas la négation?

Antérieur à l'imparfait et au fini, le parfait, l'infini, est la cause de l'imparfait et du fini; rien n'est plus manifeste.

Qui dit infini, dit l'Être souverain et suprême qui se suffit pleinement à lui-même. L'Être souverain et infini ne peut se suffire à lui-même qu'en trouvant en lui-même sa pleine et infinie félicité. C'est par la connaissance de lui-même, c'est par l'amour de lui-même que l'Être infini peut jouir de lui-même. Mais comme en Dieu tout est substantiel et infini, le terme de connaissance que Dieu engendre en se connaissant, et le terme d'amour qu'il produit en s'aimant, sont substantiels, infinis, personnels, sont Dieu même.

Ainsi le dogme auguste de la Trinité nous révèle le secret de la vie divine, et introduit la diversité dans l'unité, sans détruire l'infinité.

Aussitôt que ces hautes notions ont pénétré l'esprit de leur lumière; aussitôt qu'elles sont bien conçues, la liberté infinie de Dieu paraît dans tout son éclat.

L'idée du fini en Dieu, l'archétype du monde ne représente pas Dieu dans son infinité, et se distingue du Verbe consubstantiel dans lequel il réside. Cette idée n'ajoute pas un nouveau degré de perfection à ce qui est infiniment parfait.

Si cette conception idéale du monde n'ajoute rien à la pensée divine, à plus forte raison la

réalisation de cette pensée par la création ne procure-t-elle à Dieu aucune perfection nouvelle.

La création est la manifestation extérieure de Dieu. Cet acte d'absolue liberté est essentiellement la production de substances qui n'existaient pas auparavant. La bonté, l'amour parfaitement désintéressés et par conséquent toujours libres, sont le motif de la création.

Inépuisable dans son principe, aussi indéfinie qu'on la suppose, et dans sa durée, et dans son étendue, et dans la multitude des êtres qu'elle renferme, cette création est toujours nécessairement finie, car sa loi essentielle est *le temps*, l'espace et le nombre, qui impliquent toujours des bornes.

Mais, quoique essentiellement finie, elle est digne de Dieu, puisqu'elle est faite à son image. Reproduisant les lois internes de l'être divin, par un progrès incessant et continu, elle s'élève sans cesse vers Dieu; et dans ses êtres les plus nobles, elle tend à s'unir à lui de la manière la plus parfaite, sans jamais se confondre avec lui.

Nous avons donc une cause réelle, c'est-à-dire puissante, intelligente, sage, bonne; en un mot infinie. Nous avons aussi un effet réel, c'est-à-dire un monde qui n'est pas un phénomène, une apparence, mais une existence véritable, quoique toujours finie.

Tel est le résumé de toute la partie positive

de cet enseignement. Sans doute cette doctrine ne lève pas toutes les difficultés, ne déchire pas tous les voiles, ne dénude pas tous les mystères; mais du moins vous n'y trouvez pas ces contradictions choquantes contre lesquelles viennent échouer toutes les autres théories; mais un rayon lumineux perce la nuit du mystère, et une aurore blanchissante annonce le plus resplendissant des jours. Au sein des profondeurs encore insondées, résonnent des harmonies qui ravissent l'intelligence; et si ces harmonies ne se font encore entendre que dans le lointain de l'âme, si la lumière est encore mêlée d'ombre, ce tempérament n'est-il pas conforme à un état d'épreuve, n'est-il pas bien calculé pour l'initiation de la créature?

En même temps que l'intelligence trouve la vérité dans la doctrine chrétienne, l'âme et le cœur y puisent, y boivent à longs traits et la vie et la force.

L'âme humaine se refuse à voir dans le monde le développement d'une vie universelle qui s'élèverait de degré en degré jusqu'à l'intelligence d'elle-même. Elle veut y reconnaître la manifestation d'un être souverainement parfait, puissant, intelligent et bon, qui nous parle par les mille voix de la nature, toujours présent quoique invisible au sein de son œuvre.

La volonté a besoin de s'appuyer sur l'idée d'un ordre éternel et absolu, sur la notion d'une

justice immuable. Cette pensée seule peut nous animer aux combats et aux sacrifices de la vertu.

Tous les instincts de l'homme réclament une providence, incorruptible témoin de tous les mouvements des cœurs; refuge contre les entraînements des passions, et asile assuré de tous ceux qui souffrent.

Enfin, tout l'être humain aspire à un infini vivant, à un infini réel, personnel, qui nous livre tous les secrets de la vérité dont l'esprit est avide; qui nous inonde de tout le bonheur que le cœur pressent.

Ainsi, la philosophie de la foi, la philosophie théologique est en harmonie avec tous les besoins de l'homme; et le Dieu du christianisme sera toujours le Dieu de l'humanité. La foi intelligente est donc le principe de la lumière, de l'ordre, de la paix, du bonheur. Le rationalisme, au contraire, dessèche et flétrit l'intelligence et le cœur. Où est la vie? où est la mort? Décidez et choisissez.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE LEÇON.

DE LA THÉOLOGIE.

Nécessité d'avoir des idées justes sur la nature de la théologie. — Son objet : la révélation ; Dieu et l'homme dans leur nature et dans leurs rapports les plus mystérieux et les plus profonds ; l'infini. — Sources de la théologie : l'Écriture, la Tradition et les définitions de l'Église. L'autorité des Pères et des théologiens, la philosophie humaine fournissent à la théologie ses principes secondaires. — Procédés sur lesquels s'élève la science théologique : distinction entre la foi et la théologie, qui est *la science de la foi*. — Usage de la raison dans la théologie : la raison systématise, développe, prouve et explique les vérités révélées. — Les vérités démontrables, étant aussi l'objet de la révélation, tombent dans le domaine de la théologie, qui peut les traiter par la méthode purement rationnelle. — Conséquence des principes posés : la théologie est une science, une science d'autorité et une science de raison ; la théologie et la philosophie sont distinctes, mais ne doivent jamais être séparées ; malheur de cette séparation ; nécessité de la théologie philosophique ; dispositions aux études théologiques.

DEUXIÈME LEÇON.

HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE.

Utilité de l'histoire de la théologie. — Résumé de la leçon précédente. — Deux parties dans la théologie : l'une immuable, l'autre mobile ; fondement de l'histoire de cette science. — Trois époques dans cette histoire : première époque, qui embrasse les six premiers siècles. — Caractère des temps apostoliques, qui détermine celui de la théologie dans ce siècle de formation ; saint Ignace. — Les apologies, premiers essais de la controverse et de l'ex-

ONZIÈME LEÇON.

ORIGINE DU DOGME DE LA TRINITÉ.

DOUZIÈME LEÇON.

HÉRÉSIES ANTITRINITAIRES.